ISSN 0024-7359



La Résurrection… Avenir du crucifié

Isabelle Chareire
André Couture
Michel Deneken
François Genuyt
Bernard Rey
Yves Tissot

253

Janvier-Mars 2002

Janvier-Mars 2002 - tome LI-1

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2002

253
La Résurrection… Avenir du crucifié
254
L'émotion
255
Le Livre dans les monothéismes
256
Ézéchiel et la responsabilité

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82
courriel : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://www.lumiere-et-vie.com

Directrice : Isabelle Chareire

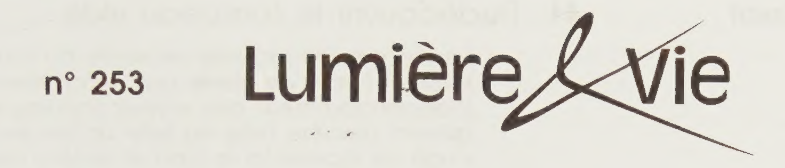
Secrétaire de rédaction :
Jean-Michel Potin

Administrateur : Gabriele Nolte

Revue publiée avec le concours du centre national du livre



n° 253



La Résurrection...
Avenir du crucifié

Isabelle CHAREIRE

Au delà de la mort

Une liste de recommandations trouvée dans les bagages des terroristes du 11 septembre 2001 contenait l'exhortation suivante : "Vous devez être convaincu qu'il ne vous reste presque plus de temps à vivre. Après, vous commencerez une vie de béatitude, le paradis infini" (Le Monde, *29 septembre 2001). Ainsi défiée, la mort apparaît la clef de l'Au-delà : le sens ainsi donné abolit toute distance entre Dieu et celui qui prétend en exécuter le verdict. Tentation suprême : faire de la mort, cet arrachement absolu, le lieu de la maîtrise totale sur sa propre vie et celle d'autrui et sur le devenir dans l'Au-delà.*

Énigme du sens, mystère de la vie, la mort est ce pivot par rapport auquel chacun(e) ressent, plus ou moins obscurément, le nécessité de se situer. Penser la mort, c'est penser un au-delà de vacuité ou de plénitude à partir de ce qui nous échappe radicalement. Le lieu de la question du sens est ce qui intrinsèquement nous échappe : y répondre est de l'ordre du pari. Mais ce pari prend des visages bien différents selon qu'il se réfère à la seule mesure humaine ou qu'il renvoie à l'Absolu. La première option se décline sous de multiples modalités : agnosticisme, athéisme... mais il me semble que l'on peut intégrer dans cette option tout ce qui relève de la religion naturelle. Religions de l'immanence dont les discours sur le divin et l'Au-delà de la mort sont énoncés à partir de ce qui se présente comme la seule expérience

humaine : bouddhisme, philosophie diverses, Nouvel Age, syncrétismes, etc. Les religions qui se réfèrent à une révélation (notamment les trois monothéismes) inscrivent leur espérance sous l'horizon d'un acte foi enraciné dans la confiance en une Parole tenue comme mouvement d'amour de Dieu envers l'humanité.

En christianisme, l'espérance en la résurrection des morts jaillit de la foi au Ressuscité de Nazareth ; les deux événements sont à tel point liés que l'apôtre Paul peut écrire : "Si les morts ne ressuscitent pas, Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si Christ n'est pas ressuscité, votre foi est illusoire" (1 Co 15,16-17). Cette remise de soi à Dieu dans la foi est un des actes les plus difficiles mais aussi le plus libérateur qui soit : comme tout ce qui fait être par le lien tissé avec autrui, il est ce qui nous rend réellement vivant. Parce que difficile il est le lieu des pires déviations (fanatismes et inquisitions de tous ordres et de tous temps) ; parce que libérateur, il est arrachement à toutes les peurs qui empêchent de vivre. Ce cahier propose de manifester le caractère dynamique de cette espérance ouverte qui est invitation à vivre plus et à vivre mieux, ici et maintenant.

Bernard Rey inaugure ce parcours en ressaisissant l'espérance libératrice née du Crucifié ressuscité : l'avenir désormais promis éclaire de manière nouvelle notre histoire : les échecs ne sont pas forcément ceux que l'on désigne spontanément comme tels et il est d'illusoires réussites. Deux articles situent ensuite le contexte actuel. Isabelle Chareire décrit les résistances contemporaines : tressant une volonté de maîtrise crispée sur soi à une conception épicurienne du temps l'individu contemporain est peu préparé à l'ébranlement provoqué par l'événement pascal. André Couture analyse les diverses formes de la croyance en la réincarnation ; ce foisonnement de théories sur l'Au-delà s'est bâti sur un vide du discours chrétien pendant les dernières décennies. C'est celui-ci qu'il nous faut reconstruire aujourd'hui ; la tâche n'est pas aisée car il s'agit de désigner un au-delà de la vision et du langage. En effet, l'espérance en la résurrection des morts surgit du tombeau vide ouvrant à l'expérience du Ressuscité : Yves Tissot, après une étude précise des récits évangéliques du tombeau vide, les considère comme beaucoup plus primitifs que ne l'affirment certains biblistes ; François Genuyt, à partir du premier discours de Pierre dans les

Actes des Apôtres montre comment la foi s'enracine dans une expérience, la vision du tombeau vide et dans une interprétation, la lecture des Écritures. Enfin, Michel Deneken évoque la trajectoire de la foi : acte de courage qui invite à la suite de Celui qui, s'étant entièrement remis à Dieu, a inauguré la transfiguration de l'histoire.

Nous espérons que ce dossier invitera à mieux comprendre ce qui se joue dans l'espérance de la résurrection : non pas le souci médiocre d'un sujet habité par la crainte de se perdre mais le goût même de vivre. La gloire du Ressuscité, issue positive après l'échec et la traversée de la Croix, invite au risque de vivre. Ce risque ne débouche pas sur la mort mais ouvre à une existence dès à présent transfigurée et entraînée, par-delà la mort, dans le dynamisme de la vie trinitaire.

Isabelle CHAREIRE
Directrice

Nous remercions nos lecteurs et nos lectrices qui se sont déjà réabonnés, ainsi que ceux et celles qui nous ont marqué leur solidarité par un abonnement de soutien.

Certains d'entre vous nous ont déjà fait part de leurs réactions. N'hésitez pas à utiliser notre site internet : lumvie@wanadoo.fr

Bernard REY

Le défi de la foi en la Résurrection

La foi en la résurrection des morts est le fondement du christianisme. “Si Christ n’est pas ressuscité, déclare saint Paul, notre prédication est vide et vide aussi votre foi” (1 Co, 15, 14). Paul eut de la peine à faire passer ce message chez les Grecs, qui comprenaient le salut comme une libération des âmes prisonnières du corps, et les sages d’Athènes s’étaient esclaffés en entendant son enseignement : “Aux mots de résurrection des morts, les uns se moquaient, les autres disaient : Nous t’entendrons là-dessus une autre fois” (Ac 17, 32). De nos jours, mais pour d’autres raisons, ce message est encore difficile à recevoir, comme le souligne le Guide de lecture joint au *Catéchisme de l’Église catholique* : “La foi au Christ mort et ressuscité fait scandale. C’était déjà vrai au temps de saint Paul. Cela reste vrai aujourd’hui : elle rencontre souvent le scepticisme et le rejet. Pour certains, la résurrection de Jésus semble appartenir au répertoire des mythologies. Quel crédit peut-on donner à un événement qui défie l’histoire et surtout à une croyance qui défie l’expérience commune de la destinée humaine ?”. On peut rappeler également que la foi en la résurrection des morts est perçue par beaucoup, parfois même par des croyants, comme un refus illusoire de la mort[1].

---

1. En 1994, une enquête de l’Institut CSA mentionnait que 20 % des catholiques pratiquants réguliers, pour ne parler que d’eux, avaient du mal à adhérer à cet article de leur Credo.

Face à ces défis et pour les évaluer, le croyant est conduit à s'interroger sur les origines et les composantes de sa foi en la résurrection des morts. Il est aussi invité à sonder personnellement ses propres motivations. Est-il vrai que cette foi le conduit à fuir le monde ou à s'en désintéresser au profit d'un (hypothétique) au-delà ? Comment fait-il valoir la crédibilité de sa croyance, au sein d'un univers qui semble de plus en plus livré aux forces d'oppression et de mort ? Pour éclairer ce questionnement, revenons aux sources de cette foi : d'où vient-elle ? quelle portée accorder à la résurrection du Christ ?

I

Dieu plus fort que la mort

Dans la Bible, l'espérance du croyant est liée à son appartenance au peuple d'Israël, avec qui Dieu a conclu une Alliance, après l'avoir fait naître de la servitude d'Égypte pour le conduire sur une terre, où il vivra en sa présence. Ce qui importe essentiellement c'est la destinée du peuple, car durant des siècles le croyant n'envisage pas pour lui de résurrection. Ainsi s'explique la prière du roi Ézéchias, gravement malade : "Je disais : au milieu de mes jours je m'en vais. J'ai ma place entre les morts pour la fin de mes années. Je disais : *je ne verrai plus Dieu sur la terre des vivants*, plus un visage d'homme parmi les habitants du monde" (Is 38, 10-20). Ce texte fait réfléchir.

Lors du décès d'un être cher, le chrétien pense souvent : il quitte ce monde, il va rencontrer Dieu qui l'a rappelé. Ezéchias, en véritable homme de la Bible, affirme : Au milieu de mes jours, c'est-à-dire dans la force de l'âge (il s'agit d'une mort prématurée, quand on n'est pas encore "rassasié de jours"), je quitte cette terre où je vis avec mon peuple, je quitte donc les vivants et je perds Dieu ! La mort est donc une fatalité, un drame personnel que l'homme biblique surmonte en s'identifiant à la destinée collective de son peuple, objet des promesses de Dieu. Mais en attendant, ici-bas, il vit dans la conscience très vive d'être devant Dieu parce qu'il appartient au peuple de l'Alliance.

Il faut attendre les année 170-160 avant notre ère pour qu'apparaisse explicitement dans les textes bibliques la mention d'une foi en la résurrection des morts. À cette époque, des justes préfèrent mourir martyrs plutôt que de suivre les injonctions du roi Antiochus IV qui, voulant helléniser Israël, interdit aux fidèles de suivre la Loi de leur Dieu.

Beaucoup de juifs pieux ne peuvent alors admettre que ceux qui meurent par fidélité à Dieu, en soient irrémédiablement séparés. Ainsi s'affirme la foi en la résurrection des morts, clairement mentionnée dans le deuxième livre des Martyrs d'Israël (2 M 7) et dans le livre de Daniel (12, 1-3).

Ce très bref historique permet de dégager les quatre composantes de la foi en la résurrection des morts. Selon la première, il est impossible que Dieu se sépare de ceux qui s'exposent à la mort pour ne pas le renier. Autrement dit, croire en la résurrection des morts c'est croire que *la relation actuelle avec Dieu sur terre ne peut pas être vaincue par la mort.* D'eux-mêmes, les croyants ne peuvent assurer la pérennité de cette relation, mais Dieu, lui, le peut car il est fidèle et créateur, comme le répétera saint Paul : Le Dieu qui ressuscite les morts est celui qui appelle à l'existence ce qui n'existe pas." (Rm 4, 17).

Une autre donnée concerne *la justice de Dieu* : Dieu ne peut vouer au même sort les bourreaux et leurs victimes. Les enfers sont donc réservés aux méchants. Quant aux justes, une demeure de paix leur est préparée dans l'attente de la résurrection générale : c'est le paradis. Leur résurrection ratifiera la justice de leur vie.

Troisième composante : il s'agit d'*une résurrection des corps.* S'il s'agissait seulement d'une perspective anthropologique individuelle, on aurait pu estimer, comme le faisaient les Grecs contemporains, qu'une survie de l'âme suffisait. Mais pour Israël, la relation à Dieu est inséparable de la relation à un peuple, donc de la relation à autrui, qui se vit par la médiation des corps. Le salut envisagé concerne un vivre ensemble des hommes entre eux et avec Dieu.

Il s'ensuit, dernière donnée, que *la résurrection des morts est attendue à la fin des temps.* Elle sera une résurrection. Alors sera accompli, dans une "création nouvelle", le dessein que Dieu commença de mettre en œuvre "au commencement" (Gn 1, 1), dès le premier jour de la création.

La révélation de la résurrection des morts interroge les chrétiens. Adhèrent-ils à cette croyance pour conférer un lendemain à leur destinée mortelle ou parce qu'elle sauvegarde leur relation à Dieu ? Dès lors, quelle est cette relation ? Comment la vivent-ils et la nourrissent-ils ? Est-elle si belle, qu'ils désirent qu'elle ne meure pas ? Car, pour

le dire un peu brutalement : selon la Bible, s'il n'existe pas de relation à Dieu maintenant, il n'y a pas matière à résurrection !

II

Jésus, le premier né d'entre les morts

Les apôtres ont attesté que Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts. Du fait de leur foi juive, ils en tirent une double conclusion. La première est que Jésus est un juste. En le ressuscitant, Dieu révise le procès qui entraîna la mort de son envoyé. Forts de cette conviction, les apôtres ont relu ce qu'ils avaient vécu avec le Christ, notamment ses prétentions et ce qui avait fait difficulté. Ils découvraient que, contrairement à ce qu'avaient déclaré ses juges, Jésus était bien celui qu'il prétendait être : l'envoyé de Dieu et même le familier de Dieu, son Fils, celui en qui Dieu parle et par qui vient son Royaume.

La seconde concerne la place de Jésus dans le dessein de Dieu. Si Jésus est ressuscité d'entre les morts, la résurrection générale a commencé et la suite ne saurait tarder à venir. On voit donc en lui un *premier-né* d'entre les morts, un *aîné* d'une multitude de frères, les *prémices* de ceux qui se sont endormis, etc (lire 1 Co 15). Voilà pourquoi les écrits apostoliques insistent sur l'attente des disciples : ils attendent la suite de l'événement qui vient de commencer et il s'imaginent au début que Dieu va sans tarder “rétablir la royauté en Israël” (Ac 1, 6).

Des questions ne manquent pas de venir. Si Jésus est le Fils bien-aimé du Père et le Sauveur, comment expliquer que Dieu lui ait laissé subir un tel sort ? Si sa résurrection inaugure les derniers temps, pourquoi la gloire de Dieu tarde-t-elle à paraître ? Dans un tout autre contexte, ces questions sont souvent les nôtres. Beaucoup de chrétiens parlent à ce propos de l'*absence* de Dieu (que je préfère appeler *discrétion*, car je ne peux me résoudre à ce qu'il ne soit pas présent à toute sa création). Je peux comprendre que Dieu tarde (si Dieu n'avait pas tardé à faire advenir la fin du monde, je ne serai pas là pour en parler, je ne l'aurais pas connu et ce serait bien dommage !). En revanche, pourquoi le monde est-il encore si cruel ? La méchanceté humaine est-elle si puissante qu'elle puisse tenir Dieu en échec et contrecarrer l'action de son Esprit ?

"Nous vivons les derniers temps, c'est maintenant le jour du salut." Ces affirmations d'origine scripturaire restent donc paradoxales. Qu'en est-il du salut ? Comment se manifeste de nos jours la présence quotidienne que le Ressuscité a promise aux siens (Mt 28, 30) ? A moins qu'il ne s'agisse d'un salut purement spirituel. Mais une telle déduction n'est pas envisageable car le salut de Dieu dont Jésus a témoigné s'est inscrit dans la chair par les guérisons, dans le corps social par sa lutte contre l'exclusion, par le pardon accordé aux pécheurs, par la liberté et l'espérance qu'il suscitait aux cœurs des écrasés et des condamnés. Tous les évangiles seraient à citer. Dès lors, où donc émergent aujourd'hui les *réalités nouvelles* tandis que le *monde ancien* est omniprésent (2 Co 5, 17) ? Vraiment, Dieu "rend folle la sagesse du monde" (1 Co 1, 20) !

III

La victoire du Crucifié

Les premiers disciples, au "cœur lent à croire" (Lc 24, 25), ont cherché à comprendre la mystérieuse sagesse de Dieu : le Ressuscité était un Crucifié, donc un maudit, au dire de l'Écriture ! (Ga 3, 13 = Dt 21, 23.) Assistés par la présence invisible de leur Maître et par celle de l'Esprit, ils ont scruté les Écritures pour entrer dans l'intelligence du dessein de Dieu et y situer la Croix (Lc 24, 25-27, 44-46) : pourquoi "fallait-il" que "l'envoyé de Dieu fût rejeté pour entrer dans sa gloire" ? Dans les Écritures, ils n'ont pas recherché les actions divines éclatantes, mais les moments où Dieu s'était approché de la condition souffrante des hommes. Ils ont donc écouté les supplications des psalmistes et ce que ceux-ci recueillaient de Dieu dans leur prière. Ils se sont aussi tournés vers le mystérieux prophète qui s'était exprimé dans les chants du Serviteur souffrant (Is 42ss). Dieu pouvait donc écrire une histoire non seulement par des hauts faits mais en se montrant solidaire des hommes de douleur.

Leur itinéraire même devint pour les disciples une source de lumière afin d'interpréter la sagesse de la Croix. Loin de rétablir la Royauté sur Israël, le Seigneur les entraînait vers les Nations mais sans les dispenser des luttes et des persécutions. Envoyés au monde pour lui annoncer la Bonne Nouvelle, ils pouvaient mieux comprendre ce qui était arrivé à Jésus puisque, comme lui, ils étaient appelés à donner leur

vie pour sauver les autres. “Nous les vivants, écrit saint Paul, nous sommes livrés à la Mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre existence mortelle Ainsi la mort est à l’œuvre en nous, mais la vie en vous” (2 Co 4, 11-12). Les disciples ont alors perçu que le drame de la Croix n’avait pas surpris Dieu : il était l’expression d’une volonté d’aimer qui va jusqu’à l’extrême (Jn 13, 1).

À la lumière des Écritures et de leur expérience missionnaire, les disciples ont aussi relu ce qu’avait vécu Jésus lui-même. Tout Fils qu’il était, il avait assumé notre condition : non seulement sa fragilité mais aussi sa violence mortelle. Encore jeune, il avait subi la mort honteuse des esclaves, comme si la loi du plus fort ne pouvait être vaincue par le Sauveur lui-même. Une fois de plus, l’innocent était bafoué, le militant éliminé. Une fois de plus, le salut d’un peuple semblait anéanti. Telle était l’œuvre de la méchanceté humaine, mais la résurrection permettait d’en proposer une autre lecture : celle d’une histoire écrite par amour.

On arrache à Jésus sa vie, mais cette vie qu’on lui prend brutalement, n’en est pas moins de sa part une offrande : “Ma vie, nul ne la prend, mais c’est moi qui la donne” (Jn 10, 18). Cette mort qu’on lui inflige se situe dans la logique de l’amour qui anima toute son existence. Si vivre ce n’est pas retenir à soi mais donner, la vraie vie englobe dans son horizon la mort qui est dépossession de soi. Jésus avait enseigné cela (“Qui veut gagner sa vie la perdra, qui y renonce pour lui, parce qu’il la partage, la trouvera” (Mc 8, 35) et il l’avait vécu. Sa mort était devenue son *accomplissement*, l’heure de sa *gloire* (Jn 12, 23 ; 19, 30). C’est ainsi que la mort fut vaincue : “Il s’est abaissé”, devenant obéissant jusqu’à la mort, à la mort sur une croix, *c’est pourquoi* Dieu l’a souverainement élevé” (Ph 2, 8-9).

Les évangélistes avaient compris cela quand ils rédigèrent les récits de la Passion. Si au Golgotha la mise en scène des hommes est celle des ténèbres, de la violence et de la mort, leurs rédactions mettent littérairement en scène un salut en train de s’accomplir : une vie est offerte à tous, juifs et païens, amis et ennemis, aux innocents comme aux tortionnaires, invités à s’ouvrir à la grâce qui s’écoule devant eux comme une source vivifiante (voir Mc 15, 39 ; Lc 23, 34 ; Mt 27, 51 ; Jn 19, 24). Même la résurrection est présente le vendredi saint : “les tombeaux s’ouvrent, de nombreux saints ressuscitent” (Mt 27, 52). Historiquement invraisemblable, ce décor délivre le sens de

la mort de Jésus : elle est source de la conversion des païens, origine de notre résurrection. Au dire des Pères de l'Église, elle est même le lieu de naissance de la communauté ecclésiale, puisqu'ils discernent le baptême et l'eucharistie dans l'eau et le sang qui s'écoulent du côté du Crucifié.

IV

L'espérance venue de la Croix

En ce début du XXI[e] siècle, le monde semble aller à sa perte : la domination des forts sur les puissants semble de plus en plus écrasante, partout la violence va s'amplifiant et l'environnement vital de l'humanité est même menacé. Dès lors, comment faire valoir la crédibilité du message pascal ? La foi chrétienne est ébranlée. Mais dans cette nuit noire une étoile brille indéfectiblement, à laquelle est suspendue une espérance tenace : Jésus, lui, a vaincu les ténèbres, par lui et en lui se trouve atteint le but auquel Dieu destinait toute la création.

À la suite des premiers disciples, les chrétiens sont donc invités non seulement à effectuer une autre lecture de ce qu'ils voient autour d'eux, mais à s'engager comme le Christ au cœur de l'humain pour l'ensemencer de vie éternelle. Grâce à Pâques, en effet, la foi permet d'affirmer que la mort n'aura pas le dernier mot, même si elle semble régner partout. Faisant de sa mort un passage où la vie atteint son accomplissement en se donnant totalement pour Dieu et pour les autres, Jésus confirme que toute solidarité nouée en son nom traversera la mort. À cause des récits de la Passion, qui présentent Jésus en Croix comme l'expression de tous les innocents qui meurent en criant pourquoi, à cause de Pâques où cette mort délivre son sens, nous pouvons croire que les appels des opprimés sont entendus de Dieu des plus profondes prisons. Parce que Dieu a dit oui à ce que fut l'existence terrestre de son Fils, nous pouvons croire que les luttes pour le pain partagé, contre l'exclusion et le racisme, contre les maladies et la souffrance, sont désormais plus fortes que la mort, quelles que soient les apparences. Tout cela nous le croyons parce que Dieu a fait de la pierre *rejetée* une pierre d'angle (1 P 2, 7), celle à partir de laquelle il est possible de construire une humanité fraternelle.

La véritable histoire, celle qui mystérieusement s'inscrit dans le dessein de Dieu, n'est donc pas celle des forts, de ceux qui se font

un nom dans des batailles et dont les portraits illustrent les manuels et les dictionnaires. Dieu écrit son dessein avec des vies données. Nous sommes donc invités à regarder attentivement, à travers les siècles passés et aujourd'hui encore sur notre planète déchirée, ces hommes et ces femmes, qu'ils sachent ou non que Dieu existe, qui n'ont cessé et ne cessent de se lever pour édifier un monde plus juste, celui auquel Dieu rêve depuis son éternité, celui qu'il nous a donné à faire dès la création.

À cause de la croix et de la résurrection du Christ, nous pouvons affirmer avec foi et malgré les ténèbres, que Dieu est à l'œuvre et parviendra à ses fins : nous devons le croire parce que lui-même, en son Fils, a donné sa vie pour cela, et parce que, cette fois-là, cela a réussi : la bataille décisive a été remportée à Pâques. Même si ses effets tardent à se manifester, la victoire avance et sera un jour éclatante. À nous de la faire progresser peu à peu, avec l'aide de l'Esprit.

Tel est le défi que propose aux chrétiens leur foi en la résurrection. Les martyrs ont relevé ce défi. Parmi eux et près de nous, le dominicain Pierre Claverie, évêque d'Oran assassiné le 1er août 1996, indiquait ainsi la voie à suivre :

« Pour les croyants, la mort reste un mystère, et lorsque la souffrance l'accompagne ; un scandale. Cependant, la confiance en Dieu, source de vie, peut contribuer à assumer l'un et l'autre. On espère surmonter l'anéantissement par une alliance avec Dieu, selon les termes et les exigences énoncées par nos prophètes et nos traditions. Quelles que soient les conditions dans lesquelles je me trouve, je tente de répondre aux appels de Dieu et de marcher dans Ses voies, à la lumière de ma foi et de ma conscience. Je crois qu'ainsi, en accord avec mon Créateur, je prendrai la place qui me revient dans l'immense concert de la création où chaque être est nécessaire aux autres et *où rien de ce qui est vécu dans la solidarité de l'humanité n'est perdu* »[2].

Bernard REY
Dominicain

2. *Lettres et messages d'Algérie*, Éd. Karthala, Paris, 1996, p. 140 (je souligne).

Isabelle CHAREIRE

Le temps transfiguré. Résistances contemporaines à la prédication

"Le Temps qui d'habitude n'est pas visible, pour le devenir cherche des corps et, partout où il les rencontre, s'en empare pour montrer sur eux sa lanterne magique"[1]. Ainsi le narrateur du *Temps retrouvé* évoque-t-il le choc qu'il éprouvât lorsque, après de longues années d'absence, il retrouve le salon mondain des Guermantes. Incrédule devant ces visages vieillis et ces silhouettes affaissées, le visiteur croit à une féerie costumée... quand il ne s'agit que de l'œuvre du temps. Si, avec une lancinante récurrence, la plainte mélancolique des poètes toujours déplore la fuite des heures, c'est qu'elle est l'expérience même de notre précarité ; le défi le plus radical posé à l'espérance en un Au-delà.

L'inouï du kérygme se heurte à l'expérience la plus immédiate de la mort. "Nous t'entendrons là-dessus une autre fois" se gaussaient les athéniens "au mot de résurrection des morts" (Ac 17, 31-32). Le contexte contemporain suscite de semblables réactions et la foi en la

1. Marcel PROUST, *A la recherche du temps perdu* III, Paris, Gallimard (Pleiade), 1954, *Le temps retrouvé*, p. 924.

résurrection des morts apparaît souvent comme provocation ou naïveté. Vu le contexte philosophique et religieux du monde hellénistique, marqué par une culture plus prompte à parler d'immortalité de l'âme, on comprend les réticences de l'auditoire paulinien. La religiosité contemporaine n'est pas sans faire écho à ces gnoses que réfuta, au deuxième siècle, saint Irénée dans son *Contre les hérésies*. Cependant, la résistance à la foi en la résurrection des morts n'est pas l'apanage des non-croyant(e)s ; elle traverse également les communautés chrétiennes, tout comme elle traversait l'Église de Corinthe (*cf.* 1 Co 15). Cette profondeur des résistances peut sans doute être comprise de bien des façons.

Nous engagerons le débat par le biais de la temporalité, en raison du défi majeur que constitue cet échec de la vie à l'affirmation de la résurrection. En outre, le rapport au temps est l'un des éléments les plus significatifs des mentalités contemporaines puisque, avec le temps, il s'agit d'affronter le démenti le plus radical à toute volonté de maîtrise. Après une esquisse de ce qui nous apparaît caractéristique de la culture contemporaine, nous repérerons ce qui, dans la tradition biblique fait écho à la mentalité d'aujourd'hui pour dégager ensuite les lieux de divergence. Nous conclurons sur ce que peut avoir de frontal le choc kérygmatique et les lieux de débat à la fois conflictuels et féconds qui en surgissent.

I

L'horizon éphémère de la chair

La contestation de la foi chrétienne dans les sociétés occidentales avait pris, depuis l'âge des Lumières jusqu'au positivisme scientiste, le visage de la raison dite lucide et objective combattant la foi accusée d'ignorance et d'obscurantisme. Au tournant des XXe et XXIe siècles le terrain de la contestation a bien changé : l'idéologie contemporaine se caractérise par une atomisation, une fragmentation qui, sous les apparences d'un individualisme exacerbé, conduit à un changement radical du lien social par rapport à ce qu'il fut dans les sociétés occidentales. Ce qui est en jeu ici n'est pas sans lien avec les comportements induits par le développement des techno-sciences. Malgré les grands échecs de l'espérance collective l'idéal de maîtrise, forgé en Occident depuis l'époque moderne et conforté par la technique,

perdure en se réfugiant dans l'individu ; dernier refuge après les épreuves socio-politiques déceptives, l'utopie de la maîtrise du sujet sur son propre devenir.

Le corps éclaté

L'expérience du corps est rapport au temps et à l'autre : au temps comme maître de la vie et de la mort ; aux autres dont il se reçoit par la naissance et dont il constitue le lien premier. La conscience du sujet est conscience de soi par la médiation du corps et du langage. En dénouant la vie, la mort dénoue le lien et par là l'expression de la conscience, elle est échec et solitude. L'aventure de chaque sujet se lit sous l'horizon d'un sens personnel inscrit dans une aventure interpersonnelle et collective. Quand, au corps absent la parole s'éteint, la trace de l'autre se perd... est-ce à dire que le sujet lui-même est perdu en franchissant l'infranchissable ?

Les désastres de Verdun, la *Shoah* et tant d'autres génocides peuvent être considérés comme une des principale causes de l'incroyance contemporaine. Par delà le contexte immédiat, l'expérience du mal et de la souffrance sont bien les objections majeures opposées à l'existence de Dieu et à l'espérance en un Au-delà. De tels événements nous renvoient à l'expérience paradoxale de la vie dans toute son acuité : exultation, joie, exubérance et fécondité elle est aussi sans cesse menacée par la douleur, l'échec, la stérilité et la mort. La traversée du malheur incline à lire l'existence sous un versant d'ombre. Cette impuissance avérée à réaliser les idéaux des Lumières conduit les ambitions à plus de modestie et, partant, à un autre rapport à soi et au temps. Cette désillusion se vit dans un monde marqué par la technique et par la globalisation.

En effet, la technique, en modifiant de manière significative notre rapport au temps (vitesse des déplacements et des communications, prolongation et amélioration de la durée de la vie,...) induit un nouveau type de rapport à l'espace et aux corps. La représentation et le vécu du corps social est ainsi profondément modifié. La transparence esthétique du corps est le chiffre d'un temps immobile où le lien se vit désormais sous le mode du réseau et du ponctuel. À la globalisation du temps dans un espace fragmenté succède un temps atomisé au sein d'un espace mondialisé.

"L'instant éternel"

Pour appréhender la manière contemporaine d'habiter le temps dans les sociétés occidentales, je retiens deux témoins : le premier, Michel Maffesoli [1], en sociologue, esquisse, de manière impressioniste et suggestive, le présentéisme tragique des mentalités actuelles ; le second, André Comte-Sponville [2], philosophe à succès, ébauche une sagesse, un art de vivre, dans la lignée d'Épicure et de Lucrèce.

Observateur attentif et éclectique des nouvelles formes de religiosité, des nouveaux modes de communication et de rassemblement (des communautés charismatiques aux *raves parties*), M. Maffesoli définit le sentiment tragique dans les sociétés contemporaines comme immobilisation du temps par sa fragmentation même. Ainsi, la vie n'est plus "qu'une concaténation d'instants immobiles, d'instants éternels dont il faut pouvoir tirer le maximum de jouissance" [3]. Sous l'horizon d'un temps non finalisé, cyclique, et vécu sous le mode du destin, seul le présent vécu dans son immédiateté peut faire sens. Seul l'instant présent s'offre à moi, sur lui seul se cristallise la jouissance. À cette perception du temps correspondent des comportements de type dionysiaque où "le sentiment et l'émotion se substituent aux idéaux de la raison" et où "à la logique de l'identité succède la logique de l'affect". La valorisation de l'individu n'est ici qu'apparente car dans cet hédonisme collectif le petit moi s'annihile dans le grand soi. Ce qui prime, c'est l'impersonnel du jouir, le dionysiaque. Ainsi le sens naît de l'éclat de l'image plutôt que de l'argumentation discursive. Au fond, ce que décrit ici M. Maffesoli, c'est combien la fascination de l'image plonge dans l'impersonnalité. C'est par la parole que le sujet advient à la conscience de l'altérité et, conséquemment à celle de son unicité — ainsi il se construit comme personne –.

La sagesse épicurienne proposée par A. Comte-Sponville s'enracine dans un désespoir premier : "la seule réalité du moi, c'est la solitude.

---

1. M. Maffesoli, *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés post-modernes.* Essai, Paris, Denoël, 2000.
2. A. Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitudes,* Paris, PUF, tome 1. Le mythe d'Icare, 1992 (1984 pour la première éd.) et tome 2. Vivre, 1991 (1988 pour la première éd.)
3. M. Maffesoli, *op. cit.* , p. 10-11.
4. A. Comte-Sponville. *op. cit.* t. 1 p. 45.

Chacun n'a pour refuge que soi, et le *soi* n'est rien. Narcisse n'existe que d'être seul"[4]. L'appréhension matérialiste de l'existence interdit toute vérité hormis le fait nu. Il faut partir du désespoir et de la vacuité pour, tel Icare, partir à l'assaut du sens dans un ciel que nous construisons et qui ne nous empêchera pas de finir, comme Icare, dans les flots de la mort. Échapper à Narcisse pour devenir Icare, c'est prendre conscience de l'illusion du moi, cet agrégat d'atomes ; le moi n'existe pas mais l'illusion est bien là, et c'est dans la lucidité de cette illusion même qu'il faut apprendre à vivre : renoncer à la possession d'un moi qui n'existe pas certes, mais non pas renoncer à l'illusion du moi et du désir. N'est vrai que le présent de la matière et par cette vérité-là on accède à l'éternité. Cette éternité n'est ni un autre monde ni un autre temps ; car ce n'est pas en tant que nous durons que nous sommes éternels, mais c'est le fait que nous durions (de manière limitée) qui est une vérité éternelle : "L'éternité n'est donc pas une promesse, mais pas non plus un leurre. C'est la vérité (...) et la vie en vérité"[5]. Le salut réside dans cette conscience que nous avons de l'éternelle vérité de notre existence ici et maintenant.

Le moi, seigneur du temps

À travers cette appréhension du temps, d'autres notions sont traversées : l'individu et la nature du lien social, le corps et la nature (la spatialité) et la manière de les habiter et de les vivre. Le centre de gravité est porté sur le moi, considéré en son isolement idéel – un devenir dont il aurait la maîtrise – et non plus d'abord pensé en solidarité avec un corps social. Par un paradoxe apparent, à cet éclatement du lien social par atomisation de l'individu se greffent des comportements fusionnels ; ceux-ci, en dévitalisant l'originalité du sujet par l'indifférenciation du jouir, arrache le sujet à la dynamique du temps et de l'histoire en évacuant mémoire et avenir.

Chez les croyants réticents à confesser la résurrection, se mêlent à la fois ces raisons contemporaines et quelques autres arguments, notamment deux principaux. Le premier s'enracine dans des déviances internes au christianisme : la méfiance à l'égard d'une dépréciation du présent hérité des pastorales de la peur (on songe aux descriptions

---

5. *Op. cit.* t. 1 p. 275.

et analyses que Jean Delumeau en a faites dans ses ouvrages). Le deuxième naît d'une fascination sans recul pour le discours psychanalytique : la foi en la résurrection est alors suspectée de n'être que l'illusion infantile du moi tout-puissant trop enclin à nier son possible anéantissement. À cela, il faut ajouter l'engouement pour les théories de la réincarnation — y compris chez certains chrétiens – qui, sous leur version occidentale bien décrite par A. Couture dans ce même numéro, propose une version dédramatisée de l'aventure humaine et témoigne d'une volonté de maîtrise par chacun(e) de son propre devenir.

II

L'Éternel fait chair

Ce qui paraît in-croyable dans l'affirmation de la résurrection des morts c'est ce défi posé aux catégories spatio-temporelles hors desquelles nous ne pouvons nous penser. Doit-on dire que tout est métaphorique et relativiser ainsi les discours de la résurrection et de la fin des temps ? Or l'affirmation d'une transcendance est, par excellence, la relativisation de ces catégories. D'une certaine manière, toute attitude humaine, toute civilisation, n'est-elle pas une tentative de domestiquer ou de transgresser ces deux dimensions de l'espace et du temps, intrinsèquement liées, et qui nous échappent radicalement ?

Toute tentative de dévitaliser le kérygme en voulant le porter à mesure humaine (ici la métaphorisation) n'est au fond qu'une esquive devant la radicalité de la question que l'être humain est pour lui-même. Or la Bible n'ignore pas le caractère fugitif de la vie humaine et c'est de façon déplacée qu'elle traite la question comme le montre bien l'article de Bernard Rey dans ce même cahier : face à l'épreuve, son espérance, enracinée en la promesse de Dieu, s'élargit au-delà des frontières de la mort. Pour saisir l'originalité biblique c'est, paradoxalement, à partir de ce qui dans l'Écriture semble le plus proche de la mentalité contemporaine, que je propose de mesurer ce déplacement.

"Il n'y a rien de nouveau sous le soleil"

La Bible connaît la déploration d'un temps qui s'écoule dans la lassitude déprimée de l'absence de nouveauté :

> "Ce qui fut, cela sera
> Ce qui s'est fait se refera
> et il n'y a rien de nouveau sous le soleil" (Qohélet 1, 9).

Vanité et poursuite du vent, cet éternel recommencement invite à cueillir le moment présent dans une attitude épicurienne : il s'agit de jouir droitement du moment présent selon une morale de la mesure – car l'excès est destructeur (Qo 7, 16-17) – lucide sur la précarité de l'existence. Pierre Gire, en une belle analyse, synthétise ainsi la perception de l'existence selon Qohélet : "Sa vie ressemble à une succession de moments qui fuient vers le néant (Qo 3, 1-8)". Fragmentation du temps sans orientation et dont on voit mal comment il peut être orienté à l'avenir de Dieu. Pourtant l'Ecclésiaste confesse sa foi au créateur, mais il s'agit d'une "espérance mendiante" et non de l'horizon assuré des héros, des martyrs ou des mystiques [6]. Cet infarctus que représente Qohélet dans l'Écriture peut nous aider à appréhender la mentalité contemporaine par la distance même qu'il introduit à l'égard de l'épicurisme ancien ou contemporain en introduisant un référent à l'Autre.

La force de l'Écriture c'est que dans l'expérience de la vanité des choses ou de la déréliction – dont témoignent les Psaumes, elle ne cesse d'en appeller au Créateur. Ce Créateur présenté d'abord comme sauveur comme le signifient tant de récits : celui de la création en Gn 1 comme arrachement au chaos, l'épopée de l'Exode ou encore, plus tardivement, le deuxième livre des Maccabées. En 2 M 7 les sept frères affrontent avec courage la mort en vertu de leur confiance au Dieu de la promesse dont la puissance créatrice ne peut se laisser vaincre par la mort (2 M 7, 10-12). Cette puissance se manifestera à la fin des temps pour ressusciter les Justes à la vie éternelle comme le confesse la mère des sept martyrs : "Je ne sais pas comment vous avez apparu dans mes entrailles ; ce n'est pas moi qui vous ai gratifiés de

6. Cf. P. GIRE, "Qohélet : l'espérance mendiante" in *Lumière & Vie* n° 221, février 1995 : *Qohélet. La saveur biblique de l'instant,* p. 41-54.

l'esprit et de la vie ; ce n'est pas moi qui ai organisé les éléments qui composent chacun de vous. Aussi bien le Créateur du monde, qui a formé le genre humain et qui est à l'origine de toute chose, vous rendra-t-il, dans sa miséricorde, et l'esprit et la vie, parce que vous vous méprisez maintenant vous-mêmes pour l'amour de ses lois" (2 M 7, 21-23).

L'alliance de l'Éternel avec l'histoire

La trajectoire biblique, sous l'horizon de la promesse, n'ignore pas l'angoisse (Psaumes) voire le scepticisme (Qohélet). Au sein de ces expériences doloureuses, c'est la fidélité même de Dieu qui est mise au défi. C'est l'inouï de l'alliance qui tresse de manière si originale la perception du temps du peuple d'Israël au sein d'une histoire marquée par les épreuves communes à toute société et à tout être humain. Cette originalité peut se ramasser en trois caractéristiques : la référence à une divinité personnelle ; une lutte contre l'oppression qui sait aussi jouer de patience ; l'inscription de l'histoire dans un temps à la mesure de l'éternité.

Le Dieu personnel qui se révèle dans la Bible est un Dieu qui parle et s'adresse à un sujet humain unique, responsable, libre mais toujours inscrit dans un peuple, dans une communauté. Dieu parle et ne se donne pas d'abord à voir ; quand il y a vision elle est toujours articulée à la Parole. Au risque idôlatrique de la fascination de l'image se substitue la libre proposition de la Parole. Dieu parle et agit selon sa fidélité et c'est pourquoi il se révèle d'abord comme sauveur. Ainsi habité sous l'horizon de la Promesse, le temps est donné à vivre selon la fidélité à l'alliance. Parce qu'il est don, il est aussi appel.

Cet appel résonne dans les tables des Dix Paroles données pour vivre, c'est-à-dire pour instaurer des liens sociaux et interpersonnels selon la justice et la vérité. Ainsi, l'Écriture est-elle traversée par un souffle d'exigence qui est lutte, refus de l'oppression et de l'absolu des déterminations. Cette exigence pour un monde meilleur conduit à un certain différé de la jouissance en tant que le jouir par sa tyrannie de l'ego arrache au déploiement constructeur dans la durée, mais elle n'est une condamnation du jouir comme tel. L'aventure humaine se déploie dans une histoire : son commencement s'origine dans l'acte créateur, orienté vers son achèvement qui est non pas fin mais

accomplissement, au travers d'une histoire qui se vit dans la liberté d'une alliance offerte et librement reçue.

En confessant Jésus de Nazareth comme Messie et Fils de Dieu le christianisme déplace le rapport à Dieu et au temps en une articulation subtile de rupture et de continuité. Le monothéisme trinitaire déploie le dynamisme relationnel de Dieu et son implication avec l'humanité. En proclamant l'événement pascal le christianisme annonce la venue de la fin des temps et s'inscrit dans une dialectique entre le déjà-là et le pas-encore du Royaume : le temps est habité par l'Éternel, non pas au sens où l'éternité ne serait que la présence du temps en son intensité comme dans l'épicurisme contemporain, mais au sens où le temps est nourri et assumé par l'Éternel.

Gloire du temps

En christianisme la relativisation du temps et de l'espace c'est aussi leur gloire, ce qui leur donne du poids. Cette dynamique se vit sous l'horizon d'une relation fondatrice : relation en Dieu qui vit cette tension entre temps et éternité dans la chair de son Fils et la fécondité de son Esprit ; et entre Dieu et l'humanité puisque "le sens du temps réside dans la kénose divine et la liberté humaine, c'est-à-dire dans la rencontre et finalement dans la communion de Dieu et de l'homme" et "il culmine dans dans un mystère unique : celui du Christ, donc celui de l'Église" [7]. Le temps, espace créé par Dieu pour proposer à la créature un lien d'amour librement consenti, est à la fois obscurité et lumière.

Dans l'événement de l'incarnation, l'Absolu s'est fait chair (espace) et histoire (temps) ; ce moment eschatologique survenu dans l'histoire conduit à l'affirmation de la résurrection des corps et à la promesse du Règne éternel. Cette affirmation de foi opère une rupture avec l'humainement pensable et, néanmoins, réalise une attente obscurément dite – et inversement réalisée – dans les attitudes contemporaines : donner à la vie l'intensité de l'éternité en l'arrachant à la mort.

Ce que pourrait avoir d'idéologique la perception biblique du temps est corrigé par un réalisme très prégnant dans l'un et l'autre Testament. Dans les Psaumes et Qohélet, par exemple, mais également

7. O. Clément, *Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*, Neuchatel/Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, p. 75.

dans la conscience aiguë de l'épaisseur de l'histoire qui traverse l'Évangile. Cette conscience, constamment présente dans l'exigence du Nazaréen, est toujours articulée à un solide sens des réalités. Ceci se trouve admirablement résumé dans l'épisode de l'onction à Béthanie (Mt 26, 6-13 et //). Le nard pur dont Marie oint les pieds du Seigneur est lu par Jésus comme préparation de son ensevelissement : œuvre de piété relevant de la catégorie des œuvres charitables (supérieures aux aumônes car elles requièrent un engagement personnel et concernent non seulement les pauvres et les vivants mais également les riches et les morts). Cette onction funéraire, dans le judaïsme tardif, est faite en vue de la résurrection. Pour Jésus, premier ressuscité d'entre les morts, cet acte a donc valeur eschatologique. Or, aux récriminations des disciples s'indignant de ce gaspillage, Jésus, non seulement précise la signification de ce geste, mais il ajoute : “Des pauvres, en effet, vous en avez toujours avec vous ; mais moi, vous ne m'avez pas pour toujours” (Mt 26, 11). Si l'acte de la femme est destiné à être proclamé partout où l'Évangile sera annoncé, c'est bien en raison de sa signification christologique : en Jésus le Règne de Dieu est définitivement inauguré ; la venue du Règne ne dévalorise pas l'aumône – il invite à continuer de la pratiquer – mais l'oriente vers son sens ultime. L'événement pascal ne télescope pas l'histoire, mais l'ouvre à nouveau au souffle de l'Esprit.

***

Proclamer le kérygme c'est assumer son originalité radicale et provocatrice tout en soulignant en quoi il peut faire écho à ce que les femmes et les hommes de notre temps expérimentent à travers leur propre quête. Pour cela, il importe de considérer les attitudes contemporaines dans leurs résistances et dans leurs capacités d'accueil du message.

La culture contemporaine nous alerte sur plusieurs déviances possibles de l'interprétation du temps biblique : une dévalorisation du présent par l'excès d'invocation du futur de Dieu (ce que pratiquaient les pastorales de la peur) ou alors une interprétation de l'histoire selon une clef de lecture tellement assurée que l'on se met en quelque sorte du point de vue de Dieu (et on sait où cela peut conduire certains intégrismes). Inversement le kérygme décèle le caractère narcissique et clos des conceptions contemporaines qui cristallise l'intensité de la vie dans le seul présent de l'individu, isolé en une solitude qui ne

peut rien inscrire dans le temps vécu en sa triple dimension (passé, présent, avenir). Cette confrontation nous conduit à saisir la vie chrétienne en son cœur.

En effet, les contestations contemporaines à la foi en la résurrection peuvent se cristalliser autour des trois vertus théologales constitutives de l'être et de l'agir chrétien. La volonté contemporaine de fragmentation est une protestation élevée contre toute tentative totalisante du sens : utopies politiques ou intégrismes religieux fanatiques. Face à elle le kérygme ose dire une espérance et donc une orientation du temps ; cependant, cette vision de l'accomplissement est équilibrée par la foi et la charité. Par la foi : en vertu de l'incarnation, l'espérance chrétienne n'est pas fuite hors du monde, mais tension entre l'engagement en ce temps et l'ouverture et la fidélité à un Autre. Ainsi l'autonomie de la personne revendiquée avec force par la mentalité contemporaine, est assumée en christianisme sous le signe du lien libérateur parce qu'il est la liberté de l'*agapè* (charité).

Isabelle CHAREIRE
Faculté de théologie, Université catholique de Lyon

Revue d'éthique
et de théologie morale
"Le Supplément"

N° 219 Décembre 2001

VÉRITÉ QUI TUE
VÉRITÉ QUI SAUVE
Le Magistère ordinaire et universel

André COUTURE

À propos de la réincarnation, quelques observations d'un historien des religions

La réincarnation est une croyance actuellement adoptée par plus d'un cinquième de la population européenne. Ses adeptes pensent avoir enfin trouvé une solution logique (et même scientifique) à l'énigme de la vie après la mort. Accepter la réincarnation, c'est avoir découvert un certain sens à la mort, et finalement à toute la vie. De l'avis de la grande majorité des théologiens, la réincarnation entre en conflit avec ce que la foi chrétienne appelle la résurrection. Je laisse à ces théologiens le soin d'opposer ces deux conceptions de la survie. Mais pour que la comparaison s'appuie sur des bases solides, il me semble qu'il faut d'abord considérer la réincarnation, telle que nous en parlons aujourd'hui, comme un discours cohérent qui s'est élaboré en Occident au cours des deux derniers siècles et qui se présente en des versions différentes. Par-delà la rhétorique à l'emporte-pièce qui divise ceux qui acceptent la réincarnation de ceux qui la refusent, mes recherches m'ont conduit à un certain nombre d'observations d'ordre historique et anthropologique. Il m'a semblé utile d'en donner ici une synthèse.

I

Un itinéraire de recherche : surprises et leçons

Les réflexions que je propose proviennent de recherches qui se sont étalées sur une vingtaine d'années. Elles se situent dans l'axe des sciences des religions, plus particulièrement de l'histoire des religions et de l'anthropologie religieuse. Je ne suis pas un théologien et ne prétends pas réfléchir sous cet angle ; Chrétien mais non théologien, indianiste de formation travaillant sur les textes épiques et purâniques en langue sanskrite. Lorsque j'ai commencé à m'intéresser à la question de la réincarnation, elle était alors perçue comme une notion typiquement orientale dont il importait de bien marquer la spécificité. Je me suis cependant vite rendu compte que le contenu des livres populaires sur la réincarnation n'avait que peu de choses en commun avec les religions que j'étudiais par ailleurs. Pour cerner la façon dont ces ouvrages présentaient des existences successives, il fallait évidemment tenir compte des traditions orientales, mais surtout il s'avérait nécessaire d'analyser le dossier contemporain. Avant de procéder à une sorte de bilan de ces recherches, il peut être éclairant d'en rappeler les grandes étapes.

Une de mes premières contributions à ce dossier fut l'analyse critique d'une série de textes d'inspiration chrétienne parus au Québec entre les années 1974 et 1982 sur le thème : "Réincarnation ou résurrection ?" [1]. Faute d'avoir pris le temps de se familiariser avec les interprétations nouvelles de la réincarnation et d'étudier pour lui-même le discours dont ils prétendaient se démarquer, les auteurs de ces textes se contentaient trop souvent de mettre bout à bout tout ce qui pouvait servir à discréditer cette croyance, sans se rendre compte qu'il s'agissait souvent d'éléments disparates appartenant à des univers fort différents les uns des autres. Le christianisme semblait l'emporter, mais au prix de quelle caricature de la croyance d'autrui ! Conscient qu'il fallait d'abord tenter de préciser les paramètres sociologiques de la nouvelle croyance, j'ai introduit cet examen par une présentation

1. André COUTURE, "Réincarnation ou résurrection ? Revue d'un débat et amorce d'une recherche", *Science et Esprit*, XXXVI/3 (1984), 351-375 ; XXXVII/1 (1985), 75-96.

des principaux indicateurs de l'entrée en scène du discours réincarnationniste au Québec. Si des chrétiens se sont mis à s'interroger sur la validité de la réincarnation, c'est que l'idée avait lentement fait son chemin. Le romancier Cyril Hoskins, qui se faisait passer pour un lama tibétain du nom de Lobsang Rampa, connut un grand succès au Québec vers la fin des années 60 et contribua à y introduire en douceur une forme d'ésotérisme à saveur orientale incluant la réincarnation. De nouvelles religions étaient apparues vers la même époque qui, dans certains cas, professaient cette croyance. Vers 1975 et pendant les quelques années suivantes se sont multipliées les expériences de régression dans les vies antérieures à la manière de Morey Bernstein [2]. Quelques années plus tard, des éditeurs de Montréal comprenaient combien publier sur la réincarnation pouvait être un investissement rentable ! À partir de 1983, les sondages sur les croyances des Québécois inclurent une ou des questions sur la réincarnation, et on s'aperçut bientôt que le taux d'adhésion à cette croyance dépassait le quart de la population. On devine un climat de panique chez les pasteurs. Du point de vue de la sociologie des religions, il importait donc de situer la réincarnation à sa place parmi les croyances religieuses de l'humanité sans céder à la surenchère provoquée par une euphorie de nouveaux convertis. L'analyse de chacune des pièces de ce dossier m'a ensuite amené à une série de réflexions tous azimuts, allant d'une prétendue croyance en la réincarnation dans le christianisme primitif jusqu'à la question du rapport entre la théologie et la parapsychologie, en passant par le constat de la pluralité des discours réincarnationnistes et celui de la réinterprétation de cette croyance surtout au XIXe siècle. Ces notes sont reprises dans la deuxième partie du présent article.

Un des résultats inattendus de ce premier travail fut de faire apparaître la nécessité d'une recherche d'envergure portant sur les livres populaires plaidant en faveur de la réincarnation. De 1987 à 1990, j'ai donc répertorié et analysé tout ce qui avait été publié d'un peu d'importance sur ce thème de 1967 à 1987 (livres inédits ou rééditions). L'idée était de brosser un portrait de ce qui avait pu circuler dans

2. Morey Bernstein, *À la recherche de Bridey Murphy*, Paris, J'ai lu, 1979 (1re éd., R. Laffont, 1956).

les librairies d'ésotérisme sur une tranche de vingt années et de découvrir ce à quoi avaient pu être exposés Monsieur et Madame Tout-le-Monde. Parmi la centaine d'ouvrages parus, j'en ai retenu 45 [3].

L'analyse fait apparaître une grande variété de points de vue sur la réincarnation. Il n'est pas suffisant d'avoir lu Platon ou les néoplatoniciens, ni même quelques textes hindous ou bouddhiques, pour comprendre ce que veut dire la réincarnation aujourd'hui. Cette croyance s'est complètement renouvelée au fil des siècles. C'est ce que ses adeptes en disent maintenant qu'il importe de saisir. La réincarnation apparaît au terme de cet ouvrage comme une notion complexe qu'il faut aborder avec rigueur et dont il faut analyser chacun des paramètres [4].

En dépit des prétentions de ses adeptes, la réincarnation est une notion qui s'est construite en Occident à partir du XIX[e] siècle dans un chassé-croisé de débats.

---

3. Ces analyses ont été présentées en 45 fiches dans un ouvrage intitulé *La réincarnation : théorie, science ou croyance ?* (Éd. Paulines, 1992) et publié avec la collaboration de Mme Marcelle Saindon. Chaque fiche contient entre autres le résumé détaillé du contenu d'un livre, des indications sur les orientations religieuses et spirituelles de son auteur, puis une analyse de la conception de la réincarnation qu'on y trouve.

4. Dans un ouvrage de synthèse, j'ai présenté de façon plus systématique le fruit de ces recherches pour les confronter avec les données que fournit l'histoire des religions.
André COUTURE, *La réincarnation*, Ottawa, Éditions Novalis, 1992 ; une nouvelle édition de ce livre, revue et mise à jour, est parue à Paris, aux Éditions de l'Atelier (2000) sous le titre *La réincarnation au-delà des idées reçues*.
Vient de paraître un autre petit livre dans la collection "Bref" des éditions du Cerf : André COUTURE, *La réincarnation*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.
Cf. aussi : André COUTURE, "La tradition et la rencontre de l'autre", dans *Encyclopédie des religions* (Y. T. Masquelier et F. Lenoir, dir.), Bayard Éditions, 1997, p. 1361-1388; "Le recours à la notion de syncrétisme chez Renan", dans *La tradition française en sciences religieuses*. Pages d'histoire, coll. "Les Cahiers de recherche en sciences de la religion", vol. X, 1991, 57-84.

II

Pour comprendre la réincarnation : six idées de fond

Ces travaux ont fait émerger une série de constats qui ne sont apparus qu'après bien des tâtonnements, des hésitations, des reprises. Aucune des propositions qui vont suivre n'est absolue. Il y a pourtant des directions générales qui me semblent de plus en plus s'imposer, et ce sont elles qu'il me paraît utile de présenter maintenant. Il va sans dire que je ne suis pas le seul à poursuivre des recherches en ce domaine ; je me limiterai pourtant à présenter les idées que j'ai moi-même défendues ou que j'ai été le premier à mettre de l'avant.

La réincarnation : un mot nouveau pour une réalité nouvelle

Pour parler de la croyance aux vies successives, on utilise le plus souvent le mot de réincarnation, parfois ceux de transmigration ou de renaissance, et beaucoup plus rarement ceux de métempsycose ou de palingénésie. Le mot réincarnation est devenu un terme générique qui recouvre toutes les variantes de cette croyance. En tout cas, était celui qui est le plus employé, on se sent obligé de l'utiliser pour s'adresser au grand public. Pourtant, au risque de sombrer dans la confusion, quelques précisions s'imposent. Les mots palingénésie (i.e. "re-naissance") et métempsycose (i.e. "animation en succession" de différents corps par une même âme) sont d'origine grecque et renvoient à la possibilité d'existences nouvelles aussi bien chez les humains ou les êtres supérieurs, que chez les animaux. On n'y trouve pas l'idée d'une évolution dans l'échelle des êtres. Il en va de même pour les mots de transmigration et de renaissances, qui sont d'origine latine, mais que l'on utilise régulièrement pour désigner plus spécifiquement la croyance hindoue ou bouddhique. Le mot "réincarnation" a été introduit dans la langue française vers le milieu du XIXe siècle. C'est vraisemblablement le spirite Allen Kardec qui a inventé ce mot entre 1850 et 1857 [5], justement pour bien distinguer l'enseignement censément traditionnel que les Esprits proposaient, de la métempsycose grecque

5. 1857 est la date de parution du *Livre des esprits* d'Allan KARDEC, où le mot réincarnation figure peut-être pour la première fois.

ou de la transmigration orientale qui constituaient à ses yeux des façons erronées de se représenter une vérité censément universelle. Ce terme voulait mettre en évidence la réincarnation comme évolution. La réincarnation est en fait une nouvelle façon de croire aux renaissances qui intègre une idée chère au XVIII[e] et au XIX[e] siècles, celle de la perfectibilité de l'être humain et de sa participation au progrès. On comprendra alors qu'il soit en rigueur de termes inexact de parler de réincarnation pour désigner toute façon de croire que l'être humain a vécu ou est appelé à vivre d'autres existences.

La réincarnation : une croyance qui s'est construite au XIX[e] siècle

La précédente note de vocabulaire doit être complétée par une deuxième observation. Aux yeux de l'historien des religions, la réincarnation est une croyance qui, comme d'autres croyances d'ailleurs, s'est peu à peu édifiée ou construite dans un contexte favorable. Le mot de "construction" veut dire que cette croyance n'est pas une vérité toute faite, une donnée universelle, qui proviendrait d'une quelconque tradition primordiale. La nouvelle conception des existences successives qui a pris le nom de réincarnation est apparue vers la fin du XVIII[e] siècle et s'est lentement imposée contre vents et marées. En lisant Platon et ses épigones, plusieurs philosophes de la Renaissance ont découvert la possibilité de vies multiples. Mais il n'était pas très rassurant de s'entendre dire que l'on pouvait renaître parmi les animaux, et cette idée était restée à l'intérieur de cercles restreints. Certains néoplatoniciens jugaient certes que l'âme humaine était trop complexe ou trop raffinée pour informer un corps d'animal. Mais c'était des exceptions. Le coup de génie de spiritualistes comme G. E. Lessing (1729-1781), Pierre Leroux (1792-1871) ou Jean Reynaud (1806-1863) fut d'appliquer à l'âme leur foi en un progrès indéfectible. Il était désormais possible pour l'âme d'évoluer, de progresser au même titre que le corps. La métempsycose ne pouvait désormais être qu'ascendante. Elle s'était métamorphosée en une grande voie de progrès. C'est ainsi que les spiritualistes de ce siècle ont lentement défini une façon acceptable de croire en la métempsycose ou en la palingénésie. Convaincus que l'idée de progrès devait être applicable à tous les domaines, y compris au domaine de l'âme ou de l'esprit, ils se sont fabriqué une métempsycose ascendante par opposition à d'autres

conceptions qui supposaient que l'âme pouvait s'incarner dans des animaux et même dans des plantes. Non seulement ils l'ont définie, mais ils l'ont défendue contre les chrétiens qui croyaient à la résurrection, et contre certains philosophes grecs et de nombreuses traditions orientales qui soutenaient que l'être humain pouvait malheureusement se retrouver dans des corps d'animaux [6].

Ajoutons qu'en dépit des prétentions de beaucoup d'adeptes, les discours élaborés au XIXe siècle concernant la réincarnation doivent en fait peu de choses à l'Inde. Les propos des Leroux, des Reynaud, des Kardec se fondent sur la conception de la pluralité des existences que l'on trouve chez les philosophes grecs qu'ils ont modifiée pour qu'elle soit plus conforme à leur sensibilité moderne. L'âme dont ils parlent n'a rien de ce soi (*âtman*) qui, selon les textes anciens de l'hindouisme, ne peut être ni augmenté ni diminué par aucun acte (*karman*). Elle n'a rien non plus d'un pur témoin, mais apparaît plutôt comme une entité complexe que la connaissance doit affiner et qu'une saine philosophie devrait éclairer quand il s'agira après la mort de choisir une nouvelle destinée. Et c'est cette âme jalouse de sa liberté et de ses pouvoirs qui est dorénavant sujet d'évolution selon des lois précises. Quant aux termes d'*âtman*, de *karman* et de *samsâra* que l'on trouve dans les livres modernes traitant de la réincarnation, ils ont été empruntés tardivement à l'Inde surtout sous l'influence de la théosophie de Mme Blavatsky (à partir de 1875). Mais de toute évidence, l'Occident savait parfaitement ce que devait être la réincarnation avant d'adopter ce vocabulaire oriental prestigieux.

La réincarnation à l'orientale vers la réincarnation à l'occidentale

Quand on prend conscience de la façon dont a évolué la croyance aux vies successives, il devient alors évident qu'il en existe non pas un, mais plusieurs modèles. D'un simple point de vue historique et anthropologique, on ne peut que constater la multiplicité des modèles et de leurs variantes. Mais on notera aussi que, pour bien mettre en valeur l'originalité de l'enseignement théosophique, Jean-Louis Siémons a

6. André Couture, « De l'animal à l'homme, ou de la réincarnation bien tempérée », *Lumen Vitae* 1999, n° 3, p. 303-314.

lui-même cru utile de présenter certains "modèles de réincarnation" [7]. S'il est évident aussi bien pour les historiens que pour au moins certains adeptes que la croyance en la transmigration se présente sous des formes très différentes les unes des autres, on peut souhaiter que l'apologète chrétien ne fasse pas comme s'il s'agissait d'une doctrine monolithique. Aborder la croyance aux vies successives en connaissance de cause suppose que l'on a appris à ne pas fusionner en une sorte de magma informe les conceptions hindoue, bouddhique, spirite, théosophique, etc.

Persuadés qu'il faut faire quelques distinctions, certains croient suffisant d'opposer la réincarnation dite à l'occidentale et la "réincarnation" dite à l'orientale. Les Occidentaux se feraient une idée toujours positive de la réincarnation, comme facteur d'évolution personnelle, tandis que les Orientaux percevraient les vies successives de façon négative et enseigneraient des méthodes (ou yoga) pour y échapper. Il est vrai que la réincarnation désigne la montée progressive et assurée de l'âme vers la divinité tandis que le *samsâra* hindou ou bouddhique est comparé à un océan insondable ou à une jungle quasi infranchissable. Mais on serait mal avisé de pousser trop loin cette opposition. À y regarder de plus près, on se rend compte qu'il y a, aussi bien en Inde qu'en Occident, plusieurs façons de croire à la multiplicité des existences. On me permettra de reprendre ici la conclusion à laquelle j'en étais arrivé au terme d'une présentation de la transmigration en Inde. "On affirme parfois que la réincarnation possède en Orient une signification négative, tandis qu'elle aurait un sens positif en Occident. On aura compris que ce genre d'assertion est trop facile et, à la limite, inexact. Mieux vaut dire que le jugement que portent les hindous et les bouddhistes sur les existences successives n'est jamais définitif. Il fluctue, s'adapte sans cesse aux situations concrètes. Ce jugement tend à être négatif quand il veut stigmatiser un monde auquel on a renoncé ou des souffrances qui rebutent ; et il devient positif quand des maîtres de maison espèrent voir décupler dans une autre vie les plaisirs de l'existence, ou quand des yogins éprouvés ou des saints bouddhistes perçoivent leur existence présente comme étant sans retour ou comme une sorte de vestibule ouvrant

7. Jean-Louis Siémons, *La réincarnation. Des preuves aux certitudes*, Paris, Retz, 1982.

sur la vraie libération" [8]. Parmi les Occidentaux qui adhèrent à l'idée de la pluralité des existences, il en est qui suivent l'enseignement de maîtres hindous ou bouddhistes proposant à leurs adeptes de s'affranchir des renaissances. Mais la plupart sont des gens qui vivent dans une société qui considère le progrès ou l'évolution comme une sorte de dogme, et qui sont alors fascinés de découvrir un enseignement spirituel qui se modèle sur ce qu'ils considèrent comme une évidence indiscutable. La croyance à la multiplicité des existences n'est donc pas en tant que telle positive ou négative ; elle s'adapte plutôt à la philosophie de ceux qui l'adoptent. "Elle est devenue positive dans une culture qui promeut l'idée de l'évolution et négative pour ceux qui tiennent à se libérer d'existences foncièrement pénibles" [9]. Il s'agit au point de départ d'une croyance toute simple qui privilégie la répétition (même de la vie) sur le geste fait une fois pour toutes. Que cette répétition doive s'interpréter comme la condition de toute construction ou plutôt comme une situation à laquelle il faut échapper, dépend en fait du lieu social d'où l'on en parle et de sa propre attitude vis-à-vis du monde dans lequel on vit.

Questions d'anthropologie

Sous-jacentes aux diverses conceptions de la survie, il y a toujours des façons différentes de se représenter l'être humain. La réincarnation la plus populaire en Occident distingue l'âme ou l'esprit (donc un élément transmigrant) des corps que cette âme ou cet esprit revêt au fil de son évolution. Non seulement le spiritisme distingue l'esprit du corps, mais il insiste également sur la présence d'un élément de transition appelé "périsprit" par Allen Kardec. Alors que le christianisme populaire a longtemps distingué, sinon séparé l'âme du corps, la théologie actuelle tend à penser l'âme et le corps comme une unité substantielle et la personne humaine comme une unité. Les choses sont encore plus complexes dans les religions orientales. Ce n'est pas l'*âtman* hindou qui transmigre, mais le corps subtil ou psychisme. Il en va de même dans le bouddhisme qui toutefois n'accepte pas de reconnaître au fond de l'être

8. *La réincarnation,* Ottawa, Novalis, 1992, p. 51; ou *La réincarnation au-delà des idées reçues,* Paris, Les éditions de l'Atelier, 2000, p. 49.
9. *La réincarnation,* Paris, Cerf, 2000, p. 30.

humain la présence d'un *âtman* (ou soi). Nos façons de concevoir l'au-delà de l'espace et du temps sont donc à l'image de nos façons de concevoir l'être humain. Ces questions anthropologiques sont de toute première importance quand il s'agit de cerner les enjeux de la réincarnation. Et puisqu'il y a plusieurs modèles de croyance aux vies successives, il faut aussi tenir pour acquis qu'il y a plusieurs façons de concevoir la relation du corps à l'âme transmigrante. Alors que le gnosticisme des premiers siècles de notre ère pouvait discréditer le corps pour mieux valoriser l'âme, il est presque ridicule d'affirmer (comme une certaine apologétique chrétienne tend à le faire) que ceux qui croient en la réincarnation dévalorisent le corps, alors que tout tend à montrer que c'est le contraire qui est vrai. Le fait que l'on veuille sortir de la succession des vies ou accéder à d'autres corps, n'implique pas forcément que l'on méprise ces vies ou ces corps, comme le fait de désirer le ciel ne signifie pas qu'on méprise la vie sur terre. Cette même question anthropologique est au fond de certains débats touchant la parapsychologie. Les cas d'enfants affirmant se souvenir d'une existence vécue dans un autre corps réunis par I. Stevenson sont loin d'être banals et nous obligeront peut-être à revoir nos représentations de l'être humain. Mais, on doit aussi se demander si la seule façon de résoudre cette énigme consiste à recourir à l'âme ou à l'esprit tels que définis par le spiritualisme du XIXe siècle. Gageons qu'il est scientifiquement aussi valable de prendre pour postulat de recherche une anthropologie qui ne fragmente pas l'homme en de multiples corps ou en de multiples vies. Plutôt que de penser l'homme comme un être factice doté d'un véhicule corporel, ne serait-il pas plus fécond de se demander comment cette personne qui a conscience d'exister comme une unité complexe intègre en elle l'espace qui l'entoure et le temps où sa vie s'écoule dans ses dimensions passée, présente et future [10]. Ce sont là des interrogations qui nécessiteraient plus amples développements. Elles ont le mérite de montrer qu'il y a derrière les questions posées par la réincarnation des enjeux anthropologiques fondamentaux.

10. Remarques tirées de la deuxième partie de l'article cité en note 1, p. 94.

Questions de rhétorique

Une cinquième observation touche à l'omniprésence de la rhétorique dans ce débat. Qui dit croyances dit en même temps stratégies pour donner à ces croyances plus de crédibilité. Du point de vue des sciences des religions qui est le mien, rien ne permet de prendre position sur l'existence réelle ou sur la non-existence de la réincarnation. Je n'ai aucune prise sur ce niveau de réalité. Tout ce dont je dispose, c'est d'un ensemble de textes qui, d'un côté, présentent des arguments en faveur de la réincarnation, et de l'autre côté, contre la réincarnation [11]. Les partisans de la réincarnation la présente comme une croyance quasi universelle ou encore comme l'explication la plus simple au problème du mal. D'un enseignement capable de soulager à coup sûr ceux qui souffrent, ou bien une conception de la vie qui valorise la liberté humaine. Il s'agirait, en outre, de la seule démarche vraiment raisonnable, et même d'un fait confirmé par la science. Les chrétiens ne peuvent qu'avoir tort de refuser cet enseignement, car Jésus, les Pères de l'Église et même les chrétiens des cinq ou six premiers siècles auraient tous été des réincarnationnistes convaincus. Et si l'on ne retrouve que des traces de cette vérité dans la Bible, c'est qu'elle aurait été falsifiée.

Je n'ai pas inventé ces arguments, mais je les ai pris tels que je les ai trouvés, disséminés dans plusieurs dizaines de livres populaires. Mais puisqu'il s'agit d'une rhétorique qui dit recourir à l'histoire ou à la science, il m'a semblé normal de prévenir le lecteur que, dans certains cas au moins, ces allégations vont à l'encontre de ce que soutient de nos jours l'histoire des religions ou outrepassent les règles de l'épistémologie la plus commune. Un historien qui lit, par exemple, que l'ensemble de la chrétienté a accepté la réincarnation jusqu'au VI[e] siècle, ne peut manquer d'exprimer le désaccord le plus total. On pourrait en dire autant de certains arguments encore utilisés par une certaine apologétique chrétienne. Je ne pense pas, par exemple, qu'il soit très sérieux de refuser la réincarnation en invoquant Hébreux 9, 27. En fait, l'objectif de ce texte n'est pas d'affirmer que les hommes ne meurent qu'une fois. L'affirmation porte plutôt sur l'unique sacrifice du Christ qui est suivi de son apparition à la fin des temps, que

---

11. Aux chapitres IV et V de *La réincarnation* (1992), j'ai réuni les principaux arguments utilisés en faveur de la réincarnation. Voir aussi les mêmes chapitres dans *La réincarnation au-delà des idées reçues* (2000).

l'auteur compare à une évidence communément acceptée selon laquelle les humains ne meurent qu'une fois après quoi vient le jugement. Bien que la qualité des arguments utilisés dans ce débat tende généralement à s'améliorer, il faut dire qu'on reste dans un domaine où il n'y a pas d'évidence et où il est normal que la rhétorique reste omniprésente.

La réincarnation et la nouvelle spiritualité populaire contemporaine

Enfin, dernier élément de nos investigations la tendance de la croyance actuelle à s'éloigner des doctrines présentées par les maîtres de l'ésotérisme occidental et à adopter un modèle souple de croyance qui répond mieux aux besoins spirituels de l'individu contemporain. En tentant de distinguer parmi les 45 livres réincarnationnistes qui ont fait l'objet de la recherche mentionnée plus haut les livres qui relevaient de la théosophie, du spiritisme, de l'occultisme, etc., je me suis rendu compte qu'un certain nombre de ces livres, surtout parmi les plus récents, n'entraient dans aucune de ces catégories. Shirley MacLaine, par exemple, affirme avoir appris à se passer de tout gourou et être enfin parvenue à n'écouter que son âme ou que son Dieu intérieur. J'ai alors fait l'hypothèse que ces livres relevaient de ce qu'on appelle le Nouvel Âge ou tout simplement de la spiritualité populaire contemporaine. Cette nouvelle spiritualité surgit au terme d'une rupture épistémologique profonde. Il ne s'agit plus pour ses adeptes de suivre l'enseignement d'un maître ou d'une tradition particulière, mais de placer au centre de tout le bien-être individuel. Cette spiritualité nouvelle n'est en fait que l'application au domaine des valeurs religieuses ou spirituelles du droit au *zapping* que le consommateur moderne revendique dans tous les autres domaines de sa vie. La façon dont on définit désormais la réincarnation s'en trouve influencée. La nouvelle réincarnation n'est plus alors celle que l'on étudie longuement dans des livres qui font autorité, mais celle qui arrive par les canaux de la diffusion de masse. Elle est faite de convictions simples : l'évolution personnelle, l'auto-suffisance, la totale liberté, le droit au bonheur, etc. Ce n'est plus un enseignement qu'il faut assimiler pendant des années, mais une formule nouvelle qui puise aux sources les plus variées et qui entend respecter les goûts éclectiques du consommateur moderne. En gros, on retient de cette réincarnation qu'elle a été “démontrée”

par la science, qu'elle respecte la croissance personnelle, qu'elle est une croyance de bon sens et qu'elle s'apprend le plus simplement du monde (auto-apprentissage). En d'autres mots, c'est l'analyse du dossier réincarnationniste qui m'a permis de mettre en évidence une rupture dans la façon même dont s'exprime aujourd'hui la relation au spirituel [12].

* *
*

Voici ce qu'on peut dégager de l'étude des discours réincarnationnistes d'aujourd'hui. Y trouve-t-on des indications qui permettraient d'expliquer le si grand succès de cette croyance, en particulier chez les chrétiens ? On me permettra de rappeler une hypothèse faite en 1992, et qui ne me semble pas avoir été disqualifiée jusqu'ici. À la suite du renouveau de la théologie chrétienne issue de Vatican II, beaucoup de pasteurs en sont arrivés à éviter un certain nombre de sujets. Ils se sentent maintenant incapables de parler de l'âme, du ciel et de l'enfer, et encore moins des limbes et du purgatoire, non plus que d'actions méritoires nécessaires au salut. Bien des chrétiens, habitués à penser au ciel en termes de mérites et d'indulgences, s'en sont trouvés complètement désorientés. Pour remplacer ces croyances dont ils n'entendaient plus parler, ils ont vite découvert dans la réincarnation et la loi du karma un équivalent plus moderne et satisfaisant. Avec son côté progressif et rassurant, la réincarnation leur a enfin redonné la conscience de savoir où ils allaient, et celle de participer au salut de leur âme par des actes méritoires *(karma).*

André COUTURE
Université Laval, Québec

12. Voir le dernier chapitre de *La réincarnation,* Ottawa, Novalis, 1992 ; ou de *La réincarnation au-delà des idées reçues,* Paris, Les éditions de l'Atelier, 2000 ; également A. Couture et N. Allaire, *Ces anges qui nous reviennent,* Montréal, Fides, 1996, surtout le chap. 4.

Secrétariat-Abonnements :
13, rue Louis-Perrier F-34000 MONTPELLIER
Tél. 04 67 06 45 76
Fax 04 67 06 45 92
email : <contact@revue.etr.org>
Site Web http://www.revue-etr.org/

Abonnement 2002 :
France 28 €
Etranger 32 €

Abonnement de soutien :
France 39 €
Etranger 42 €

Tables 1976-1990 : 7,60 €
France 10,60 €

Prix de ce n° :
10 €
(franco 13 €)

CCP : Etudes théologiques et religieuses 268.00 B.Montpellier

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Tome 76 **2001/4**

Yves TISSOT

Redécouvrir le tombeau vide

La trame du récit de la Passion est la même dans les quatre Évangiles - et puis pour Pâques, c'est l'anarchie, comme pour témoigner de « l'effarement joyeux »[1] provoqué par la résurrection de Jésus. Un seul événement est rapporté par tous : le surlendemain de sa mort de Jésus, des femmes ont trouvé son tombeau vide ; mais les récits qu'ils en font sont inconciliables. Les exégètes n'y voient d'ailleurs très souvent qu'une tradition tardive, sans assise historique. En effet la vieille confession pascale que Paul cite en 1Co 15,3-7 n'en dit rien, et le premier récit qui en parle s'achève de façon suspecte : les femmes s'enfuient du tombeau « sans rien dire à personne » (Mc 16,8). Or, si elles se sont tues, comment se fait-il qu'on raconte leur histoire ? Et si elles ont tout de même fini par parler, pourquoi Marc nous dit-il qu'elles n'ont rien dit à personne ? Ne chercherait-il pas à expliquer ainsi à ses premiers lecteurs pourquoi cette histoire, qui avait émergé tardivement dans la tradition, leur était encore inconnue ? Certes, on a souvent contesté cette thèse, en faisant valoir notamment que si le tombeau vide était une fiction, on n'aurait pas attribué sa découverte à des femmes ! Mais il faut bien dire qu'elle est apologétiquement

1. L'expression vient du « Catéchisme hollandais » qui l'emploie à propos des récits du tombeau vide : « Les quatre récits ne se ressemblent donc guère. Malgré tout ils concordent pour les grands thèmes : le tombeau vide, l'apparition d'ange(s) et, surtout, pour ce qui constitue le message proprement dit : le Seigneur vit ! Les différences manifestent peut-être quelque chose de l'effarement joyeux de ce matin qui annonce la vie là où ils attendaient la mort », *Une nouvelle introduction à la foi catholique*, Paris 1968, 238.

séduisante, car elle signifie qu'on peut croire à la résurrection de Jésus, tout en doutant que son tombeau ait effectivement été trouvé vide par des femmes le surlendemain de sa mort. Et souvent on va même plus loin, en soutenant que, si la légende pour dire la résurrection a pris cette forme-là, c'est parce qu'alors la résurrection ne pouvait être pensée qu'en termes concrets ; or nos conceptions ont changé : pour nous la résurrection physique d'un mort est impossible, impensable ! Dès lors ne faut-il pas pour le moins oser dire aujourd'hui que « la résurrection n'exige pas que le tombeau ait été vide » [2] ?

Je me garderai bien d'entrer dans cette discussion, sauf à souligner que considérer le récit de la découverte du tombeau vide comme une légende tardive, ce n'est pas encore nier que le tombeau fût vide ! Néanmoins, je me pose une question : le fait que la thèse du caractère tardif de la tradition du tombeau vide nous arrange *quelque part* ne serait-il pas la raison inavouée qui a incité les exégètes à « démontrer » qu'il s'agissait là d'une tradition tardive ?

I

La tradition primitive

Quoi qu'il en soit de l'historicité du tombeau vide et de la question de savoir s'il faut en faire une question de foi, je me placerai désormais résolument sur le terrain des textes, pour tenter de voir tout d'abord quelle a pu être originellement la forme et le sens de la visite des femmes au tombeau.

Matthieu ne nous est ici d'aucun secours ; son récit dépend en effet entièrement de celui de Marc auquel il a mêlé, en contrepoint, l'histoire des gardes (Mt 27,62-66 et 28,4.11-15).

En ce qui concerne *Marc*, on lui attribue assez volontiers tout ce qui touche au projet d'onction (16,1.3.4b), car rien ne laisse entendre

2. H. KÜNG, *Etre chrétien*, Paris 1978, 422. Küng admet que le récit du tombeau vide a pu avoir à l'origine pour fonction d'affirmer que le Ressuscité était bien celui qui y avait enseveli. Mais « de nos jours, ajoute-t-il, le tombeau vide est devenu, du fait de la critique historique, un signe douteux et, du fait des sciences physiques, un signe suspect. Pour que lidentité soit préservée, Dieu n'a pas besoin des reliques de l'existence terrestre de Jésus... » *(ibid.)*.

en 15, 42-47 que Jésus avait été enseveli à la hâte ; l'achat d'un linceul neuf suggère même tout le contraire ! On assigne en outre à sa rédaction l'expression « le soleil s'étant levé » (v. 2b), qui jure avec l'indication précédente « de grand matin » (v. 2a) ; la promesse d'une christophanie en Galilée (v. 7), qui introduit une idée nouvelle par rapport au kérygme pascal (v. 6) ; et les notations finales sur la peur et le silence des femmes (v. 8b). Marc aurait donc reçu de la tradition les v. 2.4a.5-6, ainsi que la liste des femmes (v. 1) et la mention de leur fuite (v. 8a). Je pense cependant qu'il faut aller plus loin, car toute l'angélophanie (v. 5-7) me paraît rédactionnelle. En effet, le « jeune homme » vêtu de blanc (v. 5b) rappelle irrésistiblement celui de Mc 14,51-52 qui s'était enfui nu lors de l'arrestation de Jésus ; le verbe *ekthambeisthai* (« être stupéfait », v. 5b.6a) ainsi que le terme « Nazarénien » (v. 6b) sont caractéristiques du vocabulaire de Marc. Or si l'angélophanie est rédactionnelle, il faut en dire autant de son cadre qui signale l'entrée des femmes dans le tombeau, puis leur sortie (v. 5a.8a). Ne seraient donc primitifs que la liste des femmes et les v. 2.4a.8a : « Et très tôt, le premier jour de la semaine, Marie de Magdala, Marie de Jacques et Salomé vont à la tombe et elles voient que la pierre a été roulée, et elles s'enfuirent...», soit quelque chose d'assez proche du début du récit de Jn 20,1-2.

Chez *Jean* paraissent rédactionnels l'expression « comme il faisait encore sombre » (v. 1a), les termes « elle court donc » ainsi que la mention typiquement johannique de l'autre disciple (v. 2a ; cf. encore les v. 3-5.8) ; la formulation du v. 2b au pluriel montre par ailleurs qu'à l'origine Marie était accompagnée. Jean aurait donc reçu la tradition suivante : « Or, le premier jour de la semaine, Marie de Magdala et (d'autres) viennent au tombeau tôt, et elles voient la pierre enlevée du tombeau, et elles viennent vers Pierre et lui disent : “Ils ont enlevé le Seigneur et nous ne savons pas où ils l'ont mis”... ». La suite devait raconter la visite de Pierre seul au tombeau (cf. v. 3ac.5.10), comme on le voit chez Luc.

Pour la visite des femmes au tombeau, *Luc* dépend du récit de Mc. Il signale ensuite brièvement la visite de Pierre (v. 12). Ce verset absent de quelques manuscrits, a longtemps paru suspect ; on y voyait une glose tardive inspirée de Jn 20,3-10, sans trop se demander d'ailleurs comment le récit complexe de Jean avait pu être résumé à ce point ; mais son authenticité est aujourd'hui largement reconnue, car on y trouve des expressions typiquement lucaniennes : « s'étant levé » et « étonné

de ce qui était arrivé » - ce qui donne à penser que Luc avait reçu la tradition suivante: « (...) Or Pierre courut au tombeau et, s'étant penché, il voit les linges seuls et il s'en revint chez lui. »

Il me semble donc, en rassemblant ces données, que la tradition devait raconter à l'origine que *très tôt, le premier jour de la semaine, Marie de Magdala et d'autres était allées au tombeau ; que, l'ayant vu ouvert, elles étaient venues dire à Pierre qu'on avait enlevé le Seigneur ; et que Pierre n'y avait effectivement trouvé que les linges...*

Que penser de cette tradition ? On y a vu un « récit sobre et sans merveilleux », ce qui prouverait que le fait du tombeau vide a été « d'abord raconté pour lui-même »[3], sans aucune intention théologique. Mais, a-t-on objecté non sans raison, « y a-t-il jamais eu de *récit* concernant le tombeau de Jésus sans qu'il ait été éclairé de quelque façon par la foi en la résurrection? »[4]. On a souvent pensé que le récit traditionnel avait une visée apologétique. En effet les linges trouvés dans le tombeau devaient exclure l'hypothèse d'un vol auquel Marie avait d'abord pensé, et donc en suggérer une autre... Mais si tel était le cas, aurait-on dit qu'après les avoir vus, Pierre était simplement rentré chez lui ? La question qu'il nous faut nous poser est donc celle-ci : comment le récit primitif qui ne comportait pas d'angélophanie et qui paraît dépourvu de visée apologétique pouvait-il être éclairé par la foi en la résurrection ? On songera tout naturellement à une christophanie. À l'origine, le petit récit que nous avons conjecturé n'était donc sans doute que le prélude d'une narration plus vaste, et l'accord de Luc et de Jean sur l'épisode concernant Pierre indique que celle-ci s'achevait par la scène qu'ils ont ensuite en commun : la christophanie aux disciples à Jérusalem, le soir même de la découverte du tombeau vide (Lc 24,36-43 = Jn 20,19-20).

Avant de chercher à comprendre pourquoi les évangélistes ont remanié la tradition que nous avons conjecturée, notons rapidement comment la tradition a évolué avec eux[5]. Des trois épisodes qui formaient le récit pascal traditionnel - visite des femmes au tombeau, inspection

---

3. P. BENOIT, « Marie-Madeleine et les Disciples au Tombeau selon Joh 20:1-18 », *in W. Eltester (éd.), Judentum - Urchristentum - Kirche*, Berlin 1960, 148 et 150.
4. J. DELORME, « Résurrection et tombeau de Jésus : Marc 16, 1-8 dans la tradition évangélique », *in P. de Surgy et al.* (éd.), *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969, 138.
5. Pour ce qui suit, je rappelle que l'écrit de Marc s'achève en 16,8 (les v. 9-20 ne sont pas authentiques) et que primitivement le récit pascal de Jean ne couvrait que le ch. 20 (cf. la première conclusion de Jn 20,30 s).

de Pierre et christophanie du soir aux disciples, *Marc* n'a gardé que le premier, mais il y a inséré une angélophanie. *Matthieu* a repris le récit de Mc, auquel il a ajouté deux christophanie (28,9-10.16-20). *Jean* a suivi la tradition primitive, tout en développant fortement l'inspection du tombeau (20,3-10) et en dédoublant la christophanie du soir (20,19-23.24-19) ; entre les deux, il a inséré un épisode particulier, sa christophanie à Marie (20,11-18). Quant à *Luc*, il a disposé de deux sources ; il a suivi Marc pour son récit des femmes au tombeau, puis il s'est rabattu sur la tradition primitive pour les épisodes suivants omis par Marc ; entre ces deux épisodes, il a inséré, lui aussi, un récit de christophanie particulier, les disciples d'Emmaüs (24,13-35).

II

Une audace de Marc

Pour une certaine raison, Marc a voulu clore son évangile avec la visite des femmes au tombeau vide, sans relater la christophanie qui en élucidait le mystère. C'est ce qui l'a poussé à créer par compensation une scène d'angélophanie où la proclamation du kérygme pascal (v. 6) a la même fonction que la christophanie dans la tradition primitive [6]. Avec un sens dramatique certain, il a situé son angélophanie dans le tombeau même, si bien qu'il a dû remanier le début du récit primitif : il lui fallait en effet un motif pour faire entrer les femmes dans le tombeau, car selon la tradition, celles-ci étaient venues avertir les disciples dès quelles l'avaient vu ouvert et c'est pourquoi il leur a prêté l'intention d'aller oindre le corps de Jésus.

En donnant à l'ange qui les attendait au tombeau l'allure d'un « jeune homme vêtu d'une robe blanche », Marc nous renvoie au récit de l'arrestation de Jésus, à la fin duquel un jeune homme qu'on avait « saisi » (14,51 - même terme que pour Jésus, cf. 14,46!) s'était enfui nu « en laissant son drap » (14,52 - le terme *sindôn* rendu ici par « drap » désigne

6. On relèvera en passant que Marc ne s'est pas contenté de compenser lomission de la christophanie originelle par le kérygme ; au v. 7, il fait sans doute aussi une allusion discrète au rôle particulier que Pierre jouait dans la tradition primitive, quand Fange envoie les femmes annoncer aux disciples « et (notamment) à Pierre » que Jésus les précède en Galilée, cf. G. CLAUDEL, *La Confession de Pierre. Trajectoire d'une péricope évangélique*, Paris 1988, 81.

aussi le linceul de Jésus en 15,46 !). Les exégètes ont beaucoup glosé sur la signification de cette anecdote troublante. Le plus simple, à mon sens, c'est d'y voir une mise en abyme du récit de la Passion dont il annonce mystérieusement l'issue. Au tombeau, le même jeune homme vient donc proclamer l'accomplissement de ce qui avait été annoncé : « Vous cherchez Jésus le Nazarénien, le crucifié ? Il est ressuscité ! Il n'est pas ici... »

Mais tout ceci ne nous dit pas encore pourquoi Marc achève son évangile de façon si paradoxale, en annonçant une christophanie (v. 7) *qui ne sera pas narrée*, et en précisant que les femmes *ne dirent rien à personne* (v. 8). On comprend souvent que les femmes n'ont rien dit ni de leur découverte du tombeau vide, ni de leur rencontre avec l'ange ; mais le texte suggère bien plutôt qu'elles ont *tu* ce que l'ange les avait chargées de « *dire* aux disciples », à savoir que Jésus les précédait en Galilée et que c'est là qu'ils le verraient. Le silence des femmes qui n'annoncent pas cette christophanie et le silence de Marc qui ne nous la raconte pas sont donc corrélatifs, si bien qu'il nous faut écarter les explications qui tentent de rendre compte de l'un sans impliquer l'autre : si Marc ne comporte aucune christophanie, ce n'est ni parce que l'histoire était trop connue pour être relatée, ni parce que la tradition ne lui fournissait encore aucun récit de ce genre, ni parce que la fin de son évangile se serait perdue ; et s'il nous dit que les femmes se sont tues, ce n'est ni pour justifier l'apparition tardive de la légende du tombeau vide, ni pour disqualifier les disciples qui auraient manqué le rendez-vous en Galilée, ni pour prouver que leur foi ne dépendait pas du témoignage des femmes - car toutes ces explications ont été avancées !

On estime d'ordinaire que l'annonce du v. 7 montre que Marc connaissait une tradition selon laquelle les premières apparitions avaient eu lieu en Galilée, et pour étayer ce point, on rappelle volontiers que c'est là que les disciples s'étaient repliés après avoir fui lors de l'arrestation de Jésus (cf. 14,50) ; mais il s'agit là d'une pure légende « savante »[7] qui exagère sans doute les risques encourus alors par les

7. Reprenant la critique formulée par M. Albertz dès 1922 contre cette « légende de la critique », B. RIGAUX est catégorique : « Il est bien certain que les disciples n'ont pas quitté Jérusalem. Ce fut, tout un temps, presque un dogme de la critique, que Pierre et les Dix s'étaient enfuis de Jérusalem. Or absolument aucun texte ne permet une telle opinion », *Dieu l'a ressuscité, Exégèse et théologie biblique* (Studii Biblici Franciscani Analecta, 4), Gembloux 1973, 195.

disciples et qui outrepasse le sens que Marc donnait à leur fuite, car le fait même que les femmes soient chargées de les orienter vers la Galilée implique qu'ils étaient selon lui, restés à Jérusalem, et il est certain que Pierre pour le moins y était toujours lorsqu'il a renié Jésus ! Or si les disciples sont restés à Jérusalem, comme le prouve aussi le fait que c'est là qu'est née la première communauté chrétienne, c'est évidemment là aussi que Jésus a dû leur apparaître. D'ailleurs, le fait que Marc ne nous raconte pas sa christophanie en Galilée ne suggère-t-il pas assez clairement que la tradition ignorait tout de cette localisation ?

La question à résoudre est donc celle-ci : pourquoi Marc a-t-il substitué à la christophanie traditionnelle qui se passait à Jérusalem une christophanie en Galilée dont les femmes n'ont rien dit et que lui-même ne raconte pas ? Remarquons tout d'abord que la visée du v. 7 est d'ordre pragmatique, car s'il ne s'était agi que d'envoyer les disciples en Galilée, il eût suffi à Marc d'écrire que l'ange avait chargé les femmes de leur dire « qu'ils aillent en Galilée » (cf. Mt 28,10). Or au lieu de cela, elles ont à leur annoncer que Jésus « les y précède », si bien qu'on ne peut lire ce verset sans y percevoir un écho du thème de la *suivance* (cf. Mc 10,32), ce qui doit interpeller le lecteur lui-même ! Mais d'autres textes viennent encore à l'esprit. Je pense en particulier au récit de la retraite de Jésus, qui est chargé de connotations pascales : s'étant « levé *tôt*, en pleine nuit » pour prier à l'écart Jésus avait répondu aux disciples qui le cherchaient : « Allons *ailleurs*, dans les bourgs voisins, afin que j'y prêche aussi, car c'est pour cela que je suis *sorti* » (cf. 1,35-38). Et lorsque Marc annonce une christophanie en Galilée qui, de fait, n'aura pas lieu puisque les disciples qui auraient dû s'y rendre n'ont pas été avertis, je songe au récit de la marche sur les eaux, avec le moment critique où Jésus, ayant rejoint les disciples qu'il avait envoyés *vers l'autre rive*, « voulait les *dépasser* »... même si la traversée s'était alors achevée à Gennésaret en terre juive (cf. 6,45-52.53). Ce qui veut donc dire que si le passage vers les païens avait alors échoué, il n'en était pas moins voulu par Jésus ! De même, pourrait-on dire, en parlant aux chrétiens de son temps d'une christophanie jadis prévue en Galilée, mais manquée par les disciples, Marc ne les appelait-il pas, par le fait même de leur en parler, à partir pour une Galilée où le Seigneur avait depuis longtemps précédé les siens et où il les attendait toujours, c'est-à-dire à s'engager

résolument dans l'évangélisation des païens [8] ? Je reconnais bien volontiers que cette lecture peut paraître intuitive, mais Augustin déjà proposait une exégèse semblable : « Que signifie : *Il vous précède en Galilée, là vous le verrez,* si ce n'est que la grâce du Christ allait passer du peuple dIsraël aux païens? Ceux-ci n'auraient jamais cru les apôtres qui leur annonçaient l'évangile, si le Seigneur lui-même ne leur avait préparé le voie dans le cœur des hommes, et c'est ce qu'il faut entendre par : *Il vous précède en Galilée...*»[9].

III

La version revue et augmentée de Matthieu

Pour son récit des femmes au tombeau, Matthieu dépend de Marc. Je ne m'étendrai pas sur ses remaniements les plus saillants : au jeune homme de Mc 16,5, il a substitué l'Ange du Seigneur, formant ainsi une inclusion avec les récits de l'enfance (cf. Mt 1,20.24 ; 2,13.19), et il a flanqué le tombeau de gardes pour contrer une calomnie juive accusant les disciples d'avoir dérobé le corps (cf. 27,62-66 ; 28,4.11-15). Ce dernier remaniement a entraîné l'omission des v. 1.3.4b de Marc : faute de pouvoir oindre le corps de Jésus, les femmes viennent simplement « voir le sépulcre », comme dans la tradition primitive. Comme dans la tradition primitive aussi, Matthieu ne nous dit pas que les femmes sont entrées dans le tombeau : l'Ange qui les accueille est en effet assis dehors, sur la pierre (v. 2b), et lorsqu'il les invite à « venir voir le lieu où *il* était » (v. 6b), elles s'empressent d'aller trouver les disciples (v. 8). Mais ces rencontres sont probablement fortuites ; Matthieu ne semble pas avoir cherché à se rapprocher de la tradition.

À la fin du récit, il opère encore deux retouches notables : au v. 7, les femmes ne sont pas seulement chargées d'annoncer aux disciples que Jésus les précède en Galilée, elles ont d'abord à leur dire qu'il est ressuscité ; et au v. 8, loin de se taire, elles s'acquittent de leur mandat. Matthieu en effet a voulu achever son récit pascal en narrant la

8. Marc parle de christophanie, comme nous parlons de Pentecôte à propos d'un nouvel essor du christianisme.
9. *De consensu evangelitarum*, III 86 (CSEL 43, 392).

christophanie en Galilée que Marc avait laissée en suspens[10]. Chez lui, les femmes courent donc avertir les disciples... « avec peur et grande joie ». Mais comment faut-il comprendre cet oxymore ? Matthieu a-t-il voulu adoucir ainsi le texte de Marc, qui n'insistait que sur l'effroi des femmes ? On peut en douter, car en ce cas, il lui aurait suffi de substituer l'idée de joie à celle de peur. Au vu de sa retouche du v. 7, je suggère plutôt de comprendre que les femmes étaient joyeuses d'annoncer aux disciples la résurrection, mais qu'elles avaient peur de les inviter à se rendre en Galilée - ce qui signifierait que Matthieu sentait parfaitement ce que le concept de « christophanie en Galilée » avait de dérangeant.

Deux faits me paraissent confirmer cette interprétation. Dans sa christophanie aux Onze tout d'abord, on trouve une autre formulation paradoxale : les disciples, « voyant (Jésus), se prosternèrent, mais ils doutaient » (v. 17). On a prétendu que le doute était un motif traditionnel des récits de *christophanie* ; mais on peut en douter, car ce motif ne se retrouve guère qu'en Lc 24,37, texte tardif qui souligne la réalité du corps ressuscité, mais qui est sans équivalent dans le récit parallèle de Jn 20,19s [11]. Or cette problématique n'entre pour rien dans le récit de Matthieu ; sa christophanie, réduite au fait que les disciples « voient » Jésus, est au contraire toute entière absorbée dans la parole que le Seigneur leur adresse, et tout ce qu'il leur dit alors pour surmonter leur doute, c'est qu'ayant reçu les pleins pouvoirs, il les envoie maintenant auprès des païens - alors qu'il avait jusque-là restreint leur activité aux seules « brebis perdues de la maison d'Israël » (Mt 10,6) ! Ce n'est pas donc la christophanie elle-même qui les avait troublés, mais bien plutôt ce que signifiait le fait qu'elle se passe en Galilée, dans la « Galilée *des nations* » (cf. Mt 4,15).

Par ailleurs, aux v. 9-10, Mt nous parle d'une première christophanie surprenante et apparemment superflue. On se demande en effet bien pourquoi Jésus vient demander aux femmes de dire aux disciples de partir en Galilée, puisque c'est précisément ce qu'elles allaient leur dire sur l'ordre de l'Ange. Pour rendre compte de ce doublet, on a souvent

---

10. Mt 28,16-20 est de part en part rédactionnel, cf. J. ZUMSTEIN, « Matthieu 28,16-20 », dans *Miettes exégétiques*, Genève 1991, 93-95.

11. En Jn 20,27, Thomas est certes invité à toucher les plaies de Jésus, mais rien ne dit ensuite dit qu'il l'ait fait !

prétendu que Matthieu connaissait une tradition parallèle au récit de Marc, mais où il était question d'une *christophanie* aux femmes près du tombeau, et pour établir l'existence d'une telle tradition on a fait valoir que ses v. 9-10 présentent des contacts avec Jn 20,14-18 où il est aussi question de toucher Jésus et où les disciples sont appelés ses « frères ». Mais ces contacts ne concernent que la parole de Jésus en jn 20,17, ce qui ne permet pas de conclure que les *récits* de Mt 24,9-10 et de jn 20,14-18 dérivent d'une tradition commune. Puisque par ailleurs le motif de l'envoi des disciples en Galilée nous a paru être une création de Marc, force est de reconnaître que la christophanie de Mt 28,9-10 qui le reprend est elle-même une création de Matthieu qui voulait ainsi que l'ordre de l'Ange soit confirme par Jésus lui-même. Et pourquoi donc, si ce nest parce qu'il paraissait inouï que les disciples doivent aller en Galilée ?

Matthieu ne s'est donc pas mépris sur la signification que Marc donnait à la christophanie en Galilée. S'il la racontée, ce n'est certainement pas pour donner une conclusion à son évangile apparemment inachevé, mais pour inciter ses propres frères à s'engager à leur tour dans l'évangélisation des païens. Face au refus d'Israël, il leur fallait se rendre à l'évidence : l'avenir du Christ était là.

IV

La suture de Luc

Luc a emprunté à Marc sa source principale, le récit de la visite des femmes, tout en le remaniant par souci de réalisme. Il déplace ainsi au vendredi soir déjà l'achat des aromates (Lc 23,56), et insiste sur le fait qu'à peine entrées dans le tombeau, avant même que les anges ne leur apparaissent, les femmes constatent, perplexes, l'absence du corps (24,3-4a). Dautres remaniements lui sont imposés par la suite de sa narration où il va relater, d'après la tradition primitive, la christophanie du soir à Jérusalem : les femmes ne sont donc plus envoyées auprès des disciples pour les orienter vers la Galilée, mais invitées à se rappeler elles-mêmes qu'en Galilée déjà Jésus avait prédit sa résurrection (v. 6b-8) ; elles ne sont même plus du tout envoyées

auprès des disciples, car c'est d'elles-mêmes qu'elles viennent leur annoncer « tout cela » (v. 9). Chez Luc, l'angélophanie a donc pour seule fonction d'annoncer aux femmes la résurrection de Jésus.

Après un tel récit, il n'était évidemment pas aisé de renouer avec la trame de la tradition primitive où les femmes alertaient les disciples qu'elles avaient trouvé le tombeau ouvert et qu'on avait dû enlever le Seigneur ! Luc devait en effet mettre les disciples, que l'annonce de la résurrection aurait dû réjouir, dans un état proche de celui que laisse entendre le récit originel : la consternation. Et c'est pourquoi il a introduit dans les v. 9-11 qui font la transition entre Marc et la tradition primitive un thème qui connaîtra par la suite une immense fortune, celui de l'incrédulité première des disciples à l'égard du kérygme pascal (cf. Jn 20,24-29 ; Mc 16,11.13s).

V

Le signe du suaire chez Jean

Pour préparer sa christophanie à Marie (Jn 20,11-18), Jean a centré sur celle-ci l'épisode initial de la visite des femmes au tombeau, tout en gardant d'ailleurs le pluriel au v. 2b. Mais il a surtout développé le petit épisode de l'inspection du tombeau par Pierre en y infiltrant la figure du disciple bien-aimé et en transformant la course de Pierre en une concurrence entre les deux disciples (v. 3-10). L'intrigue de son récit est complexe, puisque le bien-aimé, arrivé le premier au tombeau, laisse pourtant Pierre y entrer avant lui. On dit volontiers que par là, Jean a voulu signifier l'ardeur spirituelle du bien-aimé et la préséance apostolique de Pierre. Cette interprétation comporte sans doute une part de vérité, mais elle ne suffit pas, car le thème de la concurrence des deux disciples ne s'achève ni au v. 4, quand le bien-aimé arrive le premier au tombeau, ni même au v. 6 quand il cède à Pierre l'honneur d'y pénétrer avant lui, mais au v. 8, où il est dit qu'entré à son tour dans le tombeau, « il vit et il crut ». Qu'a-t-il donc bien pu voir pour croire ? Obnubilés par l'idée que les récits relatifs au tombeau avaient pour fonction de « prouver » la résurrection, la plupart des exégètes estiment que le bien-aimé a dû être frappé par les linges, et plus particulièrement par leur disposition soignée qui excluait que le corps ait été volé. C'était déjà l'interprétation de Jean

Chrysostome, pour qui ces linges « étaient un signe de résurrection, car si on avait déplacé le corps, on ne l'aurait pas dénudé pour cela, et si on l'avait volé, on n'auraient pas pris soin d'ôter le suaire, de le rouler et de le poser à sa place... On aurait pris le corps comme il était ! »[12]. Mais que penser alors de l'étourderie de Jean qui fait voir les linges au disciple bien-aimé au v. 5a déjà, pour ne parler de sa foi qu'au v. 8 ! On peut bien sûr expliquer ce retard en y voyant une marque de finesse psychologique - car il faut du temps à la foi pour mûrir. Mais les récits évangéliques ne s'embarrassent guère de telles considérations et, narrativement parlant, l'expression « il vit et il crut » ne signifie rien d'autre que « il crut dès qu'il vit ». Si donc au v. 5 Jean nous dit seulement que le disciple a vu les linges, il nous faut comprendre que ceux-ci ne sont pour rien dans l'éclosion de sa foi ; mais quand il nous dit au v. 8 que ce qu'il a vu l'a décidé à croire, il nous faut penser qu'il a vu autre chose que les linges. Or dans les v. 6-7 où il est question de l'investigation de Pierre, Jean vient précisément de nous dire que celui-ci n'y avait pas seulement vu des linges : « il entra dans le tombeau et il aperçoit les linges posés *et le suaire qui était sur sa tête, non pas posé avec les linges, mais roulé à part, dans un endroit* » (v. 6b-7). Par cette description minutieuse, Jean nous explique donc pourquoi l'autre disciple, qui s'était arrêté au seuil du tombeau, n'avait tout d'abord entrevu que les linges : c'est que le suaire, roulé à part, n'était visible que de l'intérieur. C'est donc le suaire et lui seul qui a provoqué la foi du disciple bien-aimé à son entrée dans le tombeau.

Le fait qu'avant lui, Pierre l'ait vainement vu nous montre que Jean ne considérait pas le suaire comme une preuve de la résurrection, mais comme un signe seulement. Mais en quoi le suaire est-il un signe, et de quoi est-il le signe ? Dans un article remarquable, Sandra M. Schneiders[13] a proposé de jumeler le suaire trouvé dans le tombeau, avec le voile dont Moïse se couvrait la face pour en cacher la gloire au peuple, mais qu'il ôtait « lorsqu'il entrait devant Yahvé pour parler avec Dieu » (Ex 34,34). Elle relève à ce propos que dans les targums araméens, le voile de Moïse est désigné par le terme *sudara*, et sa

12. *In Joh. hom.* 85, 4 (PG 59, 465).
13. S.M. SCHNEIDERS, « The Face Veil : A Johannine Sign (John 20:1-10) », *Biblical Theology Bulletin* 13 (1983) 94-97.

remarque prend tout son poids si l'on ajoute que la terminologie de Jean est inhabituelle, puisqu'il est le premier à parler de « suaire » (*soudarion*) en contexte funéraire[14]. Dans son récit suggestif, Jean veut donc nous dire ceci : à la vue du suaire laissé dans le tombeau, le disciple bien-aimé a cru qu'après nous avoir révélé Dieu, le Seigneur était retourné définitivement auprès de lui - et on a là une magnifique inclusion avec la fin de son prologue qui fait précisément allusion au contexte d'Ex 34 : « De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce pour grâce ; car la Loi fut donnée par *Moïse, la grâce et la vérité* (cf. Ex 34,6) sont venues par Jésus Christ : nul n'a jamais vu Dieu, le Fils unique, qui est tourné vers le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (1,16-18). Dans le même sens, on remarquera aussi que la confession finale de Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu » (20,28) se réfère au tout début du prologue : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était vers Dieu, et le Verbe était Dieu » (1,1).

La tradition pascale primitive que je conjecture m'empêche de suivre les exégètes qui, en Allemagne surtout, estiment que dans la source de Jean, le v. 1 introduisait le récit de angélophanie et/ou de la christophanie à Marie, et je ne m'étonne pas que toutes les tentatives faites pour isoler ici une tradition aient échoué. Les v. 11-18 me paraissent être en effet une composition originale que Jean a parsemée d'allusions critiques à l'endroit des synoptiques. Deux traits de *l'angélophanie* (v. 11-13) montrent qu'il s'est inspiré du récit traditionnel : Marie « se penche dans le tombeau » (v. 11b) comme le faisait Pierre (cf. Lc 24,12), et elle répète au v. 13b sa plainte du v. 2b. Mais il est aussi question de deux anges comme chez Luc ; seulement ils sont là pour rien, car Jésus leur vole la vedette en apparaissant à Marie avant qu'ils n'aient eu le temps de la consoler. Pouvait-on mieux disqualifier l'angélophanie que Luc avait précisément centrée sur l'annonce de la résurrection ? [15]. Quant à la *christophanie* (v. 14-18), elle est saturée de traits johanniques : l'interpellation « Femme ! » (cf. jn 2,4 ; 19,26 ; 20,13), la question « Qui cherches-tu ? » (cf. 1,38 ; 18,4.7), la méprise de Marie qui croit avoir à faire

14. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, t. IV, Paris 1996, 209. Comme le montre l'étymologie, le suaire était à l'origine un linge pour éponger la sueur.
15. Dans le même sens, il se pourrait aussi que la scène où Thomas, invité à palper les plaies de Jésus, répond par la confession « mon Seigneur et mon Dieu » (Jn 20,27s), soit une critique du traitement réaliste de la christophanie du soir en Lc 24,39-43.

au jardinier (cf 19,41, sans équivalent dans les synoptiques), le terme « en hébreu » (*hebraïsti*) dont Jean seul fait usage… Mais surtout elle culmine dans la déclaration hautement johannique du v. 17 : « Ne me touche plus..., mais va vers mes frères et dis-leur : “Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu” ». Or, nous t'avons vu, ce verset présente deux contacts avec Mt 28,9-10, ce qui pourrait signifier qu'ici encore, Jean critique un récit synoptique, en opposant un vigoureux « Ne me touche plus ! » à l’étreinte décrite en Mt 28,9, et en substituant l’annonce hautement christologique d'une montée vers le Père à l'annonce d'une christophanie en Galilée, qui n'avait aucun sens dans le premier état de son Évangile fidèle à la vieille tradition de la christophanie du soir. Quoi qu'il en soit on relèvera surtout que le message que Marie est maintenant chargée d'aller annoncer aux frères est une explicitation de la foi du disciple bien-aimé…

Ce ne sont là que des réflexions hâtives, qui demanderaient à être étayées par de longues analyses des textes et par une critique serrée des thèses différentes de celle que je soutiens à propos du récit pascal traditionnel. J’espère du moins avoir semé le doute sur le caractère prétendument tardif de la découverte du tombeau vide et avoir stimulé l'intérêt des lecteurs pour les récits qui nous la racontent.

Yves TISSOT
Pasteur à Nidau (Suisse)

François GENUYT

Écritures et Résurrection de Jésus. Une lecture du premier discours de Pierre (Ac 2, 14-36)

C'est par le témoignage des apôtres que nous est révélée la résurrection de Jésus-Christ. Mais ces premiers témoins, qu'ont-ils cru, et comment ont-ils fait pour nous transmettre leur foi ? Selon Jean, l'acte de croire intègre deux composantes : la vision du tombeau vide, et la compréhension des Écritures. L'une et l'autre vont de pair. *"Il vit et il crut"*, est-il écrit du disciple bien-aimé. Certes, ce qui retint d'abord le regard, ce furent les traces de l'ensevelissement. Mais celles-ci suscitèrent plus qu'une constatation, une "vision" associée à la mémoire des Écritures : *"ils n'avaient pas encore compris l'Écriture, qu'il devait ressusciter des morts"*(Jn 20, 9). Cet appel à l'Écriture pour soutenir la foi en la résurrection est constant dans le Nouveau Testament. Pour ne citer qu'un exemple, lors de là prédication de Paul aux juifs de Thessalonique : *"Il leur expliquait [les Écritures], établissant que le Christ devait souffrir et ressusciter des morts, - et le Christ, disait-il, c'est ce Jésus que je viens annoncer"* (Ac 17, 3). Cette corrélation entre la compréhension des Écritures et l'événement de la résurrection pose deux questions : 1) pourquoi faut-il faire appel aux Écritures, en l'occurrence l'Ancien Testament, pour penser la résurrection ? 2) inversement, pourquoi faut-il attester la résurrection pour entrer dans la pleine intelligence de Écritures ?

I

Une hypothèse de lecture

1) La nécessité d'un recours aux Écritures au sujet de la résurrection de Jésus tient, d'une part, aux traits singuliers de ses apparitions et, d'autre part, à ce qui en fait à proprement parler un objet de foi.

Les récits de résurrection de Jésus se démarquent sans conteste des autres récits de même genre mentionnés dans le Nouveau Testament, par exemple la résurrection du fils de la veuve à Naïn, ou celle de Lazare. Personne n'a assisté à l'événement même de la résurrection de Jésus, à l'inverse de ce qu'ont pu voir ailleurs les foules ou l'entourage du thaumaturge. Autres singularités internes au récit : à côté des marques indubitables de la "réalité" du corps ressuscité, le caractère privé des apparitions, réservées aux seuls disciples, leur diversité, l'impossibilité de suivre Jésus dans ses allées et venues, sa disparition finale. Jésus ne serait-il apparu que pour disparaître ? Tout se passe comme si le corps de Jésus ne se dévoilait que dans le retrait d'un réel impossible à décrire sous l'alternative de la présence et de l'absence, du visible ou de l'invisible, mais qui pourtant soulève chez les disciples une appréhension sans prise, une foi capable de croire sans voir.

Ce qu'on voit n'est donc pas ce qu'on croit. Qu'y a-t-il à croire dans la résurrection de Jésus ? Les apparitions de Jésus, si décisives soient-elles, n'ont pas suffit à remplir la foi des apôtres : il y avait dans la résurrection de Jésus quelque chose de plus important à comprendre que le simple fait d'échapper à la mort. Car si la résurrection n'était pas la garantie de l'identité messianique de Jésus et donc de la venue du Royaume de Dieu, elle se ramènerait à un événement sans doute merveilleux, mais marginal, sans portée pour l'avenir du peuple de Dieu. La résurrection de Jésus ne prend tout son sens que sur l'horizon de l'instauration définitive du Royaume de Dieu, laquelle suppose l'envoi du Messie, c'est-à-dire du Christ. Mais comment imaginer un Messie souffrant et rejeté du peuple? Seules les Écritures pouvaient faire accepter que le Messie *devait* souffrir et ressusciter. C'est ainsi que Paul soutenait la foi des disciples et "réfutait vigoureusement les juifs en public, démontrant par les Écritures que Jésus est le Christ" (Ac 18, 28). Ainsi, le recours aux Écritures, montrant la nécessité de ce qui "devait arriver" pour le salut des hommes, d'une part arrache la crucifixion à la contingence d'un fait divers et, d'autre part, fait de la résurrection

une bonne nouvelle pour tous les hommes. "*Et nous, nous vous annonçons une bonne nouvelle : la promesse faite à nos pères, Dieu l'a accomplie pour nous, leurs enfants; en ressuscitant Jésus, tout comme il est écrit au Psaume 2 : Tu es mon Fils, c'est moi qui t'ai engendré aujourd'hui*" (Ac 13,32-33). La résurrection, pour autant qu'elle s'insère dans un parcours qui, partant de la promesse, atteint finalement les enfants du Père en passant par la mort et la résurrection de Jésus-Messie, voilà ce qui en fait proprement un objet de foi. Et cette foi se fonde sur la soumission aux Écritures. Sans elles, la résurrection resterait impensée.

2) Si la résurrection cherche son sens dans les Écritures, celles-ci attendent de la résurrection leur référence ultime. Caché dans les promesses, le sens passe avec Jésus de l'ombre à la lumière. C'est pourquoi le Nouveau Testament, en attestant la mort et la résurrection de Jésus, y voit *l'accomplissement* de l'Ancien Testament Jésus met fin aux Écritures anciennes, non pas en les terminant, encore moins en les annulant, mais en les portant à leur fin, c'est-à-dire à leur achèvement. Précisons que cet accomplissement ne consiste pas simplement dans le passage de connaissances et pratiques anciennes à des connaissances et pratiques nouvelles, mais dans l'avènement, selon le droit fil du texte, d'un lecteur parfait des Écritures, parfait parce que son franc-parler en renouvelle l'énonciation et, mieux encore, parce qu'il inscrit les mots de l'Écriture sur son propre corps : "*De sacrifice et d'offrande, tu n'as pas voulu. Mais tu m'as façonné un corps. Holocauste et sacrifices pour le péché ne t'ont pas plu. Alors j'ai dit : Me voici*" (Hé 10, 5-7). Ce faisant, il accomplit les Écritures, non par des discours supplémentaires, mais par l'offrande de son corps aux marques identificatrices du Serviteur : les clous pour les mains et les pieds, le vinaigre pour la soif, la lance pour le côté. "Finalement, la croix est son écriture, son acte prophétique autographe, signature du Fils" [1].

Ce qu'atteste les Écrits du Nouveau Testament, c'est l'identification du Messie dans la personne de Jésus. Ajoutons que par cette référence, non seulement ils donnent des Écritures une interprétation nouvelle, mais ils fournissent la possibilité même de leur lecture, en résolvant les difficultés que pouvaient soulever des informations discontinues.

1. Paul BEAUCHAMP, "Théologie biblique", dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 1, Cerf 1982, p 225.

fragmentaires, ou apparemment inconciliables, comme on le montrera. Si la résurrection de Jésus reste ce mystère d'un réel visible/invisible, elle n'en est pas moins cette lumière noire qui prouve son existence par l'éclairage qu'elle projette sur les Écritures.

Je propose à présent de vérifier et d'approfondir l'hypothèse avancée sur le discours de Pierre le jour de Pentecôte. Pour ce faire, je reprendrai et synthétiserai les analyses d'un cours inédit de François Martin sur les Actes : manière de rendre hommage à ce "lecteur" trop tôt disparu [2]...

II

Le discours de Pierre (Ac 2, 14-36)

Le discours de Pierre cherche à rendre compte des événements qui viennent de se produire à Jérusalem. Ce sont : la descente de l'Esprit sur le groupe des disciples, le coup de vent, la division du souffle en langues de feu, le parler en langues, la possibilité de son écoute dans les différents dialectes des juifs pieux venus de toutes nations, enfin la proclamation des "merveilles de Dieu". L'enchaînement de ces figures décrit assez exactement les conditions nécessaires à l'effectuation de la parole : le souffle initial, le flux sonore, son articulation par la langue, sa dénotation d'après différents dialectes, enfin l'émergence pour l'esprit d'une signification commune, correspondant au souffle initial : la diffusion des "merveilles de Dieu".

Ce premier temps du langage parlé sera suivi d'un second : le discours de Pierre. Le rapport entre ces deux temps peut se comprendre à l'aide d'une analogie. Le premier temps se passe à l'intérieur "du dialecte où nous sommes nés", c'est-à-dire la "langue maternelle", comme traduit la TOB. Ce qui arrive alors est comparable au temps du babil et de la lallation (cf. la fréquence du verbe *lalein)* : l'enfant entend d'abord le langage de la mère qui lui parle, et qui lui parle du Père dans la langue du pays natal. Analogiquement, les foules entendent ainsi parler de "Dieu" dans leur langue maternelle : mais cela ne va pas plus loin.

2. Cf. également L. PANIER, "Comprenez pourquoi vous comprenez", *Sémiotique et Bible*, 23, p. 20-43.

Dans un deuxième temps, le discours de Pierre opère une double transformation : d'une part, au premier état de la langue, il substitue la langue dans son plein emploi discursif et argumentatif ; d'autre part, il explique au nom de quoi ou de qui on peut entendre parler de Dieu. Cet effet de révélation est possible, dit Pierre, grâce au nom de Jésus que Dieu, en le ressuscitant des morts, a fait Christ et Seigneur. Bref, quand Pierre prend la parole, il dit à son auditoire : "comprenez ce que vous entendez"!

Car subsiste dans la foule un étonnement, qui revêt deux questions :

1) "Qu'est ce que cela signifie" ? - on entend mais on ne comprend pas bien.

2) "Ils sont pleins de vin doux" - manière rapide de refouler l'étrangeté perçue. C'est à ce moment qu'intervient le discours de Pierre...

Il comprend deux parties : le rappel de la prophétie de Joël : *"Je répandrai mon Esprit sur toute chair"* (2, 14-21) - le résumé de la mission de Jésus le Christ, jusqu'à sa mort et sa résurrection (2, 22-36). Est-il besoin de faire remarquer que l'organisation de ce discours est une application remarquable du schéma proposé plus haut : l'événement vécu par la foule, son étrangeté, prend sens d'être rapporté à la promesse prophétique ; inversement la promesse atteint sa vérité ultime du fait d'être re-connue dans l'événement. C'était dit, mais je ne l'avais pas entendu : "On n'entend les prophéties que quand on voit les choses arrivées" (Pascal, *Pensées*, Br. 698).

Cette propriété de la promesse d'être ré-entendue à neuf, suppose que quelque chose de *neuf* soit advenu, ce que Pierre repère de deux façons :

- la promesse est reconnaissable dans le parler en langues imputable à l'effusion de l'Esprit ;

- cette effusion est elle-même imputable à l'itinéraire de Jésus que Pierre va retracer jusqu'à ce moment où Jésus *"a reçu du Père l'Esprit-Saint et l'a répandu comme vous le voyez et l'entendez"* (2,33).

La prophétie de Joël (2, 17-21)

La prophétie de Joël se décompose en deux temps : a) *"aux derniers jours"* [3] - un temps de gratification (17-18), b) *"avant le Jour du Seigneur",*- un temps d'épreuve (19-20).

a) Le premier temps débute par l'annonce de l'effusion de l'Esprit sur toute chair et sa réalisation coïncide pour Pierre avec l'aujourd'hui des événements de Pentecôte. Ce don de l'Esprit, c'est la capacité éprouvée par les disciples et les juifs de parler et d'entendre les merveilles de Dieu à travers la diversité des langues. On peut résumer ainsi les effets de connaissance annoncés par l'oracle : "prophétiser, avoir des visions et des songes".

Ajoutons que ce don est fait à toute chair selon que chaque chair est située dans la génération humaine et la différence sexuée : "jeunes et vieux, fils et filles". Le don prend des formes variées, mais il ne sélectionne pas les anciens au détriment des jeunes, ni les fils plutôt que les filles. En revanche, il réfère tous et chacun à une place unique : celle de serviteurs et de servantes vis-à-vis de celui qui donne de parler dans l'Esprit.

b) Le deuxième temps fait état de "prodiges opérés dans le ciel" et de "signes sur terre" [4]. Ces prodiges et signes font contraste avec les dons de l'Esprit puisque leur rôle est d'obscurcissement et de voilement : au ciel, le soleil changé en ténèbres, la lune en sang ; sur terre, sang, feu, et nuage de fumée. Tous les repères du cosmos sont effacés. Cependant signes et prodiges ne sont pas finalement orientés vers l'anéantissement ou l'aveuglement, mais vers une performance salvatrice : *"quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé"*. C'est dire que la phase apparemment catastrophique n'est que l'envers de la diffusion de l'Esprit. Elle souligne les deux conditions pour que la chair parle dans l'Esprit :

- que ce don lui soit adressé à partir de la promesse,
- qu'elle ait fait l'expérience que les éléments donnant stabilité et sens à notre habitacle - le monde - puissent être opacifiés, voilés,

3. Précision apportée par Luc.
4. La mention des "signes" est ajoutée par Luc afin de bien mettre la prophétie en parallèle avec ce qui sera dit de Jésus au v. 2,22 : "homme démontré par Dieu pour vous au moyen de puissances, prodiges et signes".

retirés. Comme la clarté des étoiles s'efface devant le soleil, celle du soleil et de la lune s'effacera devant "l'éclat" du jour du Seigneur. De fait, l'ordre du monde sera ébranlé radicalement par les signes et les prodiges opérés par l'Autre que lui-même - mais dans cette épreuve-là toute chair ne risquera pas forcément la mort, car il lui est donné de pouvoir "invoquer le Nom du Seigneur". C'est de cette invocation qu'elle reçoit la vie : d'être sauve ou sauvée. L'opérateur du salut, c'est le Nom, et non pas le Cosmos.

L'aventure de Jésus

Cette deuxième partie du discours de Pierre se divise, après une brève introduction (22-24), en deux moments distincts, à l'exemple de la première partie, mais en inversant les séquences : un moment d'épreuve (25-28), un moment d'exaltation (29-35).

L'introduction

Elle énonce le thème qui sera soumis ensuite à l'interprétation juste grâce aux Ecritures. S'adressant à "vous" (les juifs) Pierre dit : un homme, Jésus, a été "accrédité" (littéralement "démontré") par des miracles, signes et prodiges ; vous l'avez "fixé" (à la croix) par la main des sans-lois ; Dieu l'a "ressuscité". Trois verbes décrivent l'action dont Jésus a été l'objet : il a été "montré" par Dieu, puis "fixé" par les sans-lois, enfin "relevé" (dressé debout) par Dieu. L'action de Dieu se traduit en termes de révélation : il s'agit de "démontrer" ce qu'il a fait d'un homme, en l'accréditant par des miracles et des signes visibles, puis en le "relevant" d'une façon que l'on peut témoigner, bien qu'elle relève de l'invisible. Telle est la démonstration : une monstration du visible-invisible.

Reste à savoir comment comprendre l'opération imputable à ceux qui ont refusé les signes. Dans le fait de "fixer" Jésus sur le bois, s'agit-il d'une opération dont l'effet fut de neutraliser la monstration de Jésus, on doit-on l'intégrer dans le procès de révélation ?

La première option semble la plus évidente. En fixant l'homme sur la croix, les juifs et leurs comparses auront voulu défigurer, dégrader et rendu méconnaissable celui qu'on prétendait l'envoyé du Seigneur. En neutralisant son crédit, ils auraient fait échouer le dessein de Dieu. Mais la victoire des adversaires n'a été qu'éphémère. Dans

un second temps, Dieu redresse la situation en ressuscitant son envoyé : il donne raison aux valeurs du héros et disqualifie les valeurs de la foule juive alliée aux sans-lois. Cette structure polémique, le plus souvent acceptée, n'est cependant pas tenable pour deux raisons :

- suivant le récit de Pierre, l'élimination de Jésus s'est faite "selon le dessein établi et selon la prescience de Dieu", - elle est donc conforme au programme de Dieu.

- lors de l'exaltation du Christ, il n'y aura pas d'élimination des adversaires supposés : ils seront au contraire appelés à se repentir et à recevoir le don de l'Esprit. Le salut consistera dans l'invocation de son Nom. La mort de Jésus n'est donc ni sa défaite ni le triomphe de ses persécuteurs. Pour savoir comment elle est compatible avec le dessein de Dieu, il faut changer de point de vue - c'est-à-dire interroger l'homme en croix, ce qu'on ne peut faire sans relire les Écritures.

L'épreuve vécue par le Christ (25-28)

À ce stade du discours, Pierre fait intervenir un acteur dont il dira plus loin qu'il est patriarche et prophète : David. Ce qu'a dit antérieurement David va permettre, comme pour l'oracle de Joël, de *re-connaître* ce qui s'est joué dans les événements de la mort de Jésus, de sa résurrection et de la venue de l'Esprit.

Selon Pierre, ce qu'a chanté David trouve sa pleine vérité dans ce que Jésus a connu et vécu au cours de sa passion et de sa mort. Car c'est Jésus lui-même qu'il fait parler. "David dit pour lui" - parle en sa place, de telle sorte que ses paroles prennent toute leur pertinence dans la bouche de Jésus. Elles y trouvent en effet la plénitude de leur signification parce que Jésus est dans la situation où ces paroles vont recevoir leur sens littéral. C'est ainsi que les auditeurs du discours entendent ce qu'a éprouvé le sujet lui-même, tel que "fixé" au bois de la croix, et non plus ce qu'en pensent ses adversaires.

Deux considérations orienteront la lecture de la citation du psaume 2 :

1) Les versets cités par Pierre visent une seule chose. La chose, c'est la vie de celui qui prie, sa vie par rapport à la mort, et sa mort par rapport à la vie. Cette chose, on pourrait l'appeler la "vie-mort" comme si l'une faisait bloc avec l'autre dans une proximité explosive. Or c'est

à cette réalité extrême - à ce réel-extrême qu'est vie-mort - que les paroles de David font référence : "ma vie au séjour des morts".

2) Ce point crucial est celui qu' atteint Jésus au moment précis où Pierre le fait entrer en scène : "Quand vous l'avez supprimé en le fixant par la main des sans-lois". L'homme "accrédité" ou "démontré", c'est le même qui a été "fixé" (affiché !) à ce réel-extrême par ses adversaires. Mais leur violence n'a fait que démontrer la non violence du supplicié. Autrement dit, si la démonstration de l'homme par signes et prodiges que Dieu a faits par lui, n'a pas été reconnue, elle n'en pas moins été faite, et la mise à mort de cet homme, loin de mettre un terme à la démonstration, au contraire l'a conduit dans le réel-extrême, c'est-à-dire *là où l'homme Jésus va être le plus réellement manifesté.* Bref, précipiter Jésus dans la fosse n'est pas mettre un terme à la démonstration de l'homme, mais au contraire lui faire toucher le point crucial que la démonstration ne peut pas ne pas atteindre, à moins d'être finalement incomplète, voire invalide.

Examinons brièvement les paroles du Psaume 16, 9-11 chantées par David pour être entendues de la bouche de Jésus de Nazareth. Ces paroles s'ordonnent ainsi :

- 1 énoncé au présent :
"Le Seigneur à ma droite pour que je ne sois pas ébranlé",
("Je" parle pour autant qu'il se réfère au Seigneur).

- 3 énoncés au passé :
"Je voyais constamment le Seigneur devant moi"
" mon cœur s'est réjoui et ma langue a chanté d'allégresse"
" Tu m'a fait connaître les chemins de vie"
(Ces énoncés de bonheur disent ce qui reste de l'expérience passée et qui autorisent le sujet à parler au présent).

- 3 énoncés au futur :
"Tu n'abandonneras mon âme [ma vie] au séjour des morts"
" Tu ne laisseras pas ton saint voir la corruption"
"Tu me rempliras de joie par la vue de ta face"

Selon Pierre, ce psaume est la prière de Jésus au séjour des morts. Dans la mort, le Christ parle encore. Il soutient que sa chair ne connaîtra pas la corruption mais qu'elle reposera dans l'espérance. Ces paroles ne peuvent être adressées que d'être la reprise inversée du discours de l'Autre, c'est-à-dire du discours tenu par le Père : "Je

n'abandonnerai pas ta vie au séjour des morts. Je ne laisserai pas mon saint voir la corruption". Tel est le réel-extrême : le moment où l'espérance en la promesse du Père traverse l'épreuve sans retour.

L'exaltation de Jésus (29-36)

Cette dernière séquence rapporte le second moment de l'aventure de Jésus qui va de la résurrection à l'effusion de l'Esprit. *"Exalté par la droite de Dieu et ayant reçu du Père l'Esprit, l'Esprit-Saint promis, il a répandu ce que vous voyez et entendez"* [à savoir le parler en langues].

Ce texte, de nature trinitaire, reconnaît Jésus comme Seigneur, et le situe au croisement de la Promesse comme parole du Père, et de l'Esprit comme don de la vie. C'est à cette place que la figure de Jésus se détache de deux autres figures : David le Prophète, dans l'ordre de la promesse ; David le Patriarche, dans l'ordre de la transmission de la vie.

- La résurrection du Christ accomplit de fait la promesse faite à David concernant le Messie. Est Messie, Christ, celui qui peut dire *"ma chair n'a pas vu la corruption"*. Or David est mort, sa tombe est parmi nous. Est Messie, *"le Seigneur à qui le Seigneur a dit : Assieds-toi à ma droite"*. Or David *"n'est pas monté aux cieux"* : il ne pouvait donc porter les Ecritures en vérité. Jésus le peut. Ajoutons que, sans lui, la promesse des Ecritures resterait en suspens, le Messie une figure vide : seule la référence à Jésus accomplit la vérité des Ecritures, lui seul n'a pas été abandonné au séjour des morts, lui seul est monté aux cieux. C'est pourquoi Pierre peut conclure *"que toute la maison d'Israël le sache avec sûreté : Dieu l'a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié"*.

- Mais tout cela n'est révélé que parce qu'il y a un *corps humain* en cause, ce que Pierre met en scène en rappelant que ce corps est issu de la maison de David. Selon cette perspective, David tient le rôle de Patriarche, c'est-à-dire le Père au commencement. Ce David-là permet de faire apparaître le soubassement absolument indispensable à toute cette histoire dont la foule est partie prenante. Le soubassement n'est rien d'autre que la lignée des générations issues de David. C'est elle qui, dans la foulée de la Promesse, fait qu'il y a de la chair et donc qu'il peut y avoir résurrection. Et c'est dans cette lignée que

s'inscrit Jésus, issu des "reins de David". Mais la difficulté, c'est de bien entendre la lignée.

Ou bien on la réduit au parcours qui va de son commencement à son terme : son commencement, les "reins de David" ; son terme, le "tombeau" encore présent parmi nous. Si la lignée n'engendrait de la chair que pour remplir le tombeau, la résurrection de Jésus serait un fait merveilleux, elle n'aurait aucun effet de salut pour Israël.

Ou bien la lignée qu'engendre David comme Patriarche, c'est une descendance sous hypothèse, - l'hypothèse de la promesse : "*Je ferai asseoir sur ton trône le fruit de ta descendance*". Alors, la promesse fait que la résurrection de Jésus, parce qu'elle s'inscrit dans la lignée de David, devient signifiante, et salvifique, pour tout le peuple.

Le rôle que Pierre attribue à la foule s'en trouve éclairé. Pierre dit : "vous l'avez supprimé" - vous l'avez donc retranché de votre "génération dévoyée", celle qui vénère les Patriarches dans leurs tombeaux. Or, en le rejetant hors de ce genre de lignée, vous l'avez replacé dans la seule lignée où Dieu pouvait l'atteindre, non pas à la place désignée par le tombeau toujours plein, mais à la place désignée depuis le commencement par la promesse faite à David le Patriarche et à sa descendance.

Observons que le discours de Pierre n'accuse pas son auditoire, il ne le culpabilise pas, bien mieux : il lui fait entendre que ce qu'ils ont fait, la livraison de Jésus, leur révèle maintenant la plénitude de la Promesse portée par David. En fonction de quoi il peut leur adresser cet appel : "*sauvez-vous de cette génération dévoyée*". Est dévoyée la position selon laquelle les fils ne seraient que de la chair produite par les pères pour remplir les tombeaux. Est porteur de salut, la naissance à la suite de Jésus dans la lignée suscitée par le Promesse.

Derrière cet ultime appel de Pierre à Pentecôte se profile le choix que le livre des Actes ne cessera de reposer, et plus particulièrement au peuple de la promesse : fidélité à la promesse, ou fidélité à la lignée (à une lignée qui ne serait pas engagée dans la promesse).

* *
*

Indubitablement, l'argumentation de Pierre repose sur l'interaction des Ecritures avec les événements rapportés. Qu'il s'agisse du parler en langues, du ministère de Jésus, de sa fixation sur la Croix, de sa résurrection, de sa session à la droite du Seigneur, - en somme, de l'identification de Jésus comme Messie, la compréhension de ces événements resterait, hors les Écritures, dubitative, hésitante parce que, comme tout événement, ceux-ci sont susceptibles de multiples interprétations. Inversement sans l'attestation finale de la résurrection, les Écritures perdraient quelque chose de leur ancrage dans le réel. C'est donc par les Écritures que les événements rapportés adviennent au sens, et c'est par l'événement attesté de la Seigneurie du Christ que les Écritures prennent appui sur le réel. On peut en conclure qu'on ne peut croire à la résurrection sans croire aux Écritures ; ni croire à l'accomplissement des Écritures sans croire à la résurrection [5]. Le croire résulte de la jonction, quasi structurelle, entre l'Écriture et les événements. Mais cette jonction ne fait révélation que par l'Esprit. Elle n'a rien d'une démonstration logique. C'est pourquoi le croire est un acte libre. Libre parce qu'il n'est pas rationnellement démontré que les Écritures soient un Livre Un, ni qu'elles doivent s'accomplir, et s'accomplir d'une seule façon. Libre parce que, d'autre part, leur accomplissement par la résurrection n'est qu'un moment, le premier des accomplissements promis au Corps du Christ tout entier, et que ce grand Corps est actuellement en souffrance, en butte aux épreuves et obscurités du temps : l'inaccompli laisse mystérieuse la Promesse, il reste caché en elle. Libre enfin parce que la compréhension de ces épreuves exigent du croyant qu'il épouse les attitudes, les pratiques et l'espérance du Christ jusque dans sa passion, et que, sous l'action de l'Esprit, il endure la faim de la justice, le poids de la croix, l'espérance de vivre.

François GENUYT
Dominicain

5. "Du moment qu'ils n'écoutent pas Moïse et les Prophètes, même si quelqu'un d'entre les morts ressuscite, ils ne seront pas convaincus" (Lc 16-31).

Michel DENEKEN

La résurrection de Jésus ou la détermination pascale de la foi chrétienne

La résurrection de Jésus ne constitue pas le *happy end* de la Passion. Elle se donne comme le principe du christianisme qui fonde et éclaire l'itinéraire de Jésus de Nazareth et l'autorité de sa parole. Depuis, on peut parler d'une détermination pascale de la foi chrétienne. Force est cependant de constater que dans l'histoire de la théologie, de la spiritualité ou de la morale, cette dimension pascale n'a été que fort peu mise en évidence. Rarement elle joue un rôle programmatique. Or, la résurrection de Jésus n'est pas la fin mais le début du christianisme. A ce titre, on est légitimement fondé à considérer que la détermination pascale de la foi chrétienne honore l'événement que représente la révélation de Dieu en Jésus et le don de son Esprit. Après avoir mis en évidence la difficulté intrinsèque de la foi pascale (1) nous verrons que celle-ci n'a pas à se perdre dans la recherche de preuve, dans l'indice que constitue l'existence de Jésus de Nazareth (2). Si la foi pascale représente une sorte de commencement absolu par une nouvelle détermination de l'acte de croire en Dieu (3), elle n'en constitue pas moins un véritable saut, un pari sur Dieu : c'est ce que l'itinéraire pascal inaugural de Jésus de Nazareth ouvre comme perspective au croyant qui se risque du côté de Pâques (4).

I

Les difficultés intrinsèques de la foi pascale.

Comment les disciples seraient-ils venus à confesser que Christ est ressuscité sans faire fond sur la foi en Dieu ? Le fondement de la foi pascale, n'est autre que Dieu lui-même ; c'est lui qui permet de faire le pas de la foi[1]. Le point de départ de la prédication chrétienne se donne dans le témoignage des premiers chrétiens qui porte sur ce qu'ils confessent comme étant le fruit l'action de Dieu en Jésus de Nazareth[2]. Croire en la Résurrection, c'est donc croire que *Dieu a agi* dans l'histoire. La question de la foi pascale ne s'épuise pas cependant dans la question de l'histoire, une fois le terrain balisé par l'établissement de critères nécessaires et suffisants pour rendre crédible la foi pascale. Elle constitue la foi *par excellence.* Non que la foi pascale soit qualitativement meilleure qu'une autre. D'ailleurs, commençant par l'affirmation de la *mort* sur la Croix, elle apparaît comme *difficile.* En ce sens elle est une radicalisation de la foi en Dieu. Pâques ne change pas le contenu de la foi – confiance en Dieu créateur – ni son objet – la relation avec un Vivant – mais la pose comme un déni de la mort. Folie et scandale ne sont pas seulement le fait de la prédication de la Croix, mais aussi, et peut-être surtout de l'annonce du Ressuscité.

Si l'acte de foi, à propos d'un donné qui est présenté comme historique, n'est fondé « que si la science historique en fournit la preuve, l'espace de la foi se trouve indûment rétréci à celui des possibilités de cette science, par ailleurs particulièrement aléatoire[3] ».

---

1. H. KESSLER : *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen,* Düsseldorf, Patmos Verlag, 1995 (2e éd.) : « L'origine directe de la foi est *ce qui* à Pâques fut révélé, c'est-à-dire *l'initiative et le contenu* de la révélation pascale elle-même : le Dieu définitivement uni (c'est-à-dire restant définitivement ouvert à nous, les hommes) au Jésus crucifié et exalté dans l'Esprit, autrement dit Jésus ressuscité *(Christus praesens)* définitivement uni avec Dieu dans l'Esprit (Jésus garantissant la sollicitude de Dieu pour nous). Personne d'autre que ce Dieu du Jésus terrestre, crucifié et ressuscité, en tant qu'il est son Fils venant de Lui et actuellement crucifié ne peut être l'origine de la foi. Sans lui, c'est-à-dire sans la rencontre nouvelle où il s'auto-révèle, il n'y a pas de foi chrétienne » p. 245.
2. W. KASPER, « Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik », *Th Q*, (4/ 1973), p. 229-241, p. 229 ss. ; M. HENGEL, *La Crucifixion dans l'Antiquité et la Folie du message de la Croix*, trad. A. CHAZELLE, Paris, Éd. du Cerf, 1976, « Lectio divina » 105, p. 254.
3. A. GESCHÉ, « La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir », Revue Théologique de Louvain, 1971 (2e éd.), p. 257-306, p. 257-306.

L'absence de preuves ne signifie pas que la foi serait sans objet, car, avant de porter sur un événement, la foi constitue le *lien* entre différents objets faisant un sens[4]. S'il y a des difficultés inhérentes à l'objet de la foi elle-même en Dieu, liée à l'impossibilité de reconnaître une transcendance ou une force créatrice originante, la foi pascale présente d'autres difficultés, plus redoutables encore. L'événement pascal et le kérygme qu'il suscite est à la fois le fondement de la foi chrétienne et sa concentration. La confession de foi à partir de l'événement de la résurrection de Jésus invite à prendre position par rapport à ce que l'on croit savoir ou pouvoir dire de la destinée de l'homme.

Les problèmes viennent du contenu même de la foi pascale (dans l'agir de Dieu en l'homme) et de la manière dont celle-ci est proclamée (dans la confiance à faire à un groupe de témoins indirects auxquels il faut donner crédit). La condition croyante aujourd'hui n'est pas si éloignée qu'il y paraît de celle des origines : « Renvoyer l'expérience fondatrice de la foi dans le passé pour se faire à son propos une conviction de pur historien, ce serait passer à côté de la question posée par les textes [de l'Écriture][5]. Dès lors, la foi pascale des origines s'affirme elle-même comme le « sûr déchiffrement de la présence agissante de l'Absent » (*ibid.*), car l'accès à la foi est toujours unique. La lecture attentive de ce que le Nouveau Testament affirme de la révélation pascale indique une pluralité des expressions et l'ancrage dans l'expérience croyante de Pâques. Les récits néotestamentaires invitent à ne pas tourner l'attention vers un cadavre, mais vers la vie[6]. Saint Luc résume toute sa christologie pascale dans cette invitation de l'ange : « Ne cherchez pas le Vivant parmi les morts ». Cela suppose l'entrée dans le régime de la foi. Celle-ci se comprend non seulement comme devant être accueillie ; elle naît aussi, par exemple, lorsque le groupe apostolique entend le témoignage des femmes et le reçoit comme crédible.

---

4. « En l'absence donc de références "sûres" sur le plan historique, la foi ne se trouve pas, de ce fait, nécessairement privée d'objet, car il y a tout un au-delà qui déborde l'événement. La foi n'est jamais la foi en un événement, mais en celui qui le fait être et dans ce qui est signifié par cet événement » p. 276.
5. J. Delorme "La résurrection dans le langage du Nouveau Testament" in ACFEB, *Le langage et la Foi dans l'écriture et dans le monde actuel. Exégèse et théologie*, Paris, Ed. du cerf, 1971, "Lectio divina" n°72, p. 166.
6. X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal,* Paris, Éd. du Seuil, 1971, « Parole de Dieu », p. 154.

II

De la preuve à l'indice

Les apparitions agissent sur le groupe des disciples non comme des preuves historiques démonstratives, mais comme des signes : « *non sunt probationes, sed signa* »[7]. Le régime de la preuve se révèle en l'occurrence comme désespéré en ce que le rapport immédiat à la chose tue toute distance et donc toute possibilité pour la foi d'être comprise comme une décision de liberté. Si, par définition, la foi ne requiert pas la preuve, elle ne constitue pas pour autant une anesthésie de la raison. La foi s'expérimente comme une confiance accordée à un témoignage, événement de parole, fait interprétatif d'une réalité dont on veut rendre compte et à laquelle on veut faire adhérer l'autre. Or ceux qui témoignent ont le sentiment d'amener à la parole un événement "vrai". Le kérygme affirme que Christ est *vraiment* ressuscité. En fait, « c'est quand l'événement réel est devenu "événement de parole" qu'il appartient alors vraiment à l'histoire humaine qui n'a jamais fini d'actualiser son sens[8] ». C'est alors – et alors seulement – qu'il appartient totalement au monde de la foi.

W. Pannenberg veut rompre avec le bultmannisme dominant dans la théologie protestante. C'est ainsi qu'il insiste sur le caractère historique et événementiel de la résurrection. Ses conceptions concernant la Résurrection ont suscité beaucoup de discussions. Il refuse l'interprétation purement subjectiviste ou psychologisante des apparitions et veut que l'on considère la résurrection de Jésus comme un événement historique en ce sens que la foi chrétienne en la résurrection ne se comprend que dans la perspective de l'espérance eschatologique de la résurrection des morts manifestée en Jésus[9]. Ainsi, « qu'un événement déterminé ait eu lieu ou n'ait pas eu lieu il y a deux mille ans, ce n'est pas la foi qui nous en donne la certitude, mais seulement la

7. Expression de saint Thomas citée dans Cl. GEFFRÉ, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, p. 118.
8. Cl. GEFFRÉ, p. 120 s.
9. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, p. 114.
10. W. PANNENBERG, p. 116.

recherche historique, dans la mesure où l'on peut arriver à la certitude en pareille matière[10] ». L'opinion de Pannenberg prend en compte la dimension historique non seulement de l'événement en tant que tel mais aussi la difficulté à remonter aux origines. La foi chrétienne ne peut donc pas aller jusqu'à ne plus affirmer l'historicité de l'événement de la résurrection de Jésus sous peine de devenir un gnosticisme. Contestant les thèses de H. Grass[11], Pannenberg refuse de faire l'impasse sur le tombeau vide et pense qu'il n'est pas permis, au nom d'un prétendu *argumentum e silentio* – le fait que Paul et les Actes ne connaissent pas la tradition du tombeau vide – de soupçonner l'Écriture *a priori*. Si le tombeau vide n'est pas une preuve, dont la foi n'a cure, il est un indice parlant à partir de la foi.

Dans la genèse de ce que J. Mouroux appelle une certitude spirituelle, il y a l'unité de l'intelligence et de la volonté[12]. Or, dans le cas de la foi pascale, le rationnel ne peut pas répondre totalement à l'existentiel ; il y a toujours une part non satisfaite. Si l'intelligence est une « saisie du vrai », celle-ci ne peut être sacrifiée à un fidéisme stérilisant. La raison a besoin de points de départ qu'elle tient pour fermes. Elle n'est pas sacrifiée sur l'autel de la foi, mais s'achève en elle[13]. Dans quelle mesure et jusqu'où la méthode et la raison historiques sont-elles alors compétentes en matière de foi ? Dans quelle mesure la question historique peut-elle aider à comprendre le fondement de la foi pascale[14] ? Accueil, la foi est aussi don et acte de l'homme[15]. En ce sens, elle doit rendre compte de l'espérance qui en sourd. Si la foi est don de Dieu, elle est aussi un acte de l'homme. Celui-ci la vit comme un don qu'il consent à Dieu. L'acte de foi tel que l'envisage Barth, refusant toute preuve et toute démonstration, mérite attention et critique. En effet, si Barth a raison de faire de la foi une initiative de Dieu et une écoute croyante de sa Parole, il y a le risque d'enfermer l'homme dans l'attentisme. Or, en vertu de la dynamique pascale et pentecostale, il est, lui aussi, rendu capable d'initiative[16].

---

11. H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupretcht, 1964, 3e éd. p. 180.
12. J. MOUROUX, *À travers le monde de la foi*, p. 48.
13. J. MOUROUX, p. 157 ss.
14. W. KASPER, p. 232.
15. W. KASPER, p. 239.
16. Voir la critique de H. BOUILLARD, *Karl Barth*, Paris, Aubier, 3 vol., 1957, III, p. 24. Voir aussi la présentation de la question contemporaine de la foi de M. NEUSCH, dans *La Foi, acte de Dieu, acte de l'homme*, Paris, Institut catholique, 1992.

L'unité de l'histoire ne peut procéder que de l'exercice du regard, des *oculi fidei*[17] qui savent lire dans l'histoire les signes capables d'initier la foi. Seule la démarche de rétrovision[18] et de rétrodiction permet de faire l'unité du signe et la cohérence de l'histoire. L'histoire est limitée par son objet même, impliquant notamment la difficulté de repérer en elle l'irruption d'une véritable nouveauté. De ce fait, la résurrection du messie crucifié est une nouveauté pour la tradition juive et le Vendredi saint a bel et bien été une catastrophe insurmontable pour les disciples[19]. La foi pascale apparaît ainsi dans l'histoire comme un défi à l'horizon même où elle est née : elle dépasse ce que le judaïsme pouvait prévoir et pour le messie et pour la manière dont on ressuscite. Au Christ ressuscité revient en premier le ministère de la foi, comme il l'a déjà fait pour Pierre et Paul, bouleversant leurs vies contre toute attente. Jésus, serviteur proexistant des hommes, fait don, en sa Pâque, de la foi pascale aux hommes, parachevant ainsi l'autocommunication de Dieu. La preuve tue la foi. Dans les récits des apparitions du Ressuscité, la foi constitue un don pascal fait par Dieu lui-même[20]. Pour commencer, le disciple a beau être mis en présence du Ressuscité, aucune preuve ne vaut s'il n'a pas acquis les « yeux de la foi[21] ».

H.U. von Balthasar, distinguant la *gnosis* de la *pistis,* établit également une différence entre *Gestalt* (forme, apparition) et *Zeichen* (signe). La *Gestalt* de Jésus ne se laisse pas approcher et percevoir en dehors de l'espace-temps historique où elle s'est manifestée. Mais le Ressuscité est identifiable par des signes qui sont, selon saint Thomas, des signes objectifs car « l'intelligence du croyant adhère à la réalité à laquelle il croit, non parce qu'elle voit cette réalité, soit en la regardant elle-même, soit en la ramenant à des principes premiers vus par soi, mais parce que l'autorité divine la convainc d'adhérer à ce qu'elle ne voit pas[22] ; parce que cette inscription horizontale dans l'espace-temps n'est pas une dissolution du Christ, que la puissance

---

17. Rappelons pour mémoire que la formule de Rousselot n'a pas été acceptée en théologie en son sens le plus simple : la foi n'est pas une manière de regarder la réalité. Elle est plutôt le don qui nous aide à interpréter les faits.
18. Voir Ch. PERROT, *Jésus et l'histoire*, Paris, Desclee, 1979, "Jésus et Jésus Christ" n°11, p. 177.
19. M. HENGEL, p. 268.
20. H. U. Von BALTHASAR, *Herrlichkeit,* I, 1, p. 170.
21. P. ROUSSELOT, « Les yeux de la foi », RSR, I, 1910, p. 241-259.
22. *S Th* IIa IIae, q. 5 a. 2.

verticale de sa divinité le rend accessible au croyant[23]. Les signes prophétiques qui accompagnent Jésus dans son histoire, ne sont parlants qu'à partir de lui-même, et non pas « eux-mêmes ». Seul l'acte croyant peut donner à ces signes prophétiques leur sens. Accorder foi à la résurrection, la proclamer comme action de Dieu et comme possibilité pour l'homme d'y voir son propre avenir, revient à ce que l'on se prononce sur la personne de celui qui ressuscite. C'est en ce sens que l'événement pascal constitue la date de naissance de la christologie. Celui qui est élevé dans la figure eschatologique du sauveur sauvé est le Fils[24]. La foi pascale porte en elle tout ce qu'il y a de chrétien dans la foi. Il y a là de l'« étrange » dans la foi chrétienne qui la rend certes « difficile[25] », mais pas moins crédible.

Lc 16, 19-31 atteste la vanité de la preuve et de l'appel à la foi. Il s'agit d'une parabole à double-pointe. Se fondant sur une histoire d'origine égyptienne qui entrevoyait le renversement des valeurs dans l'au-delà, la parabole du pauvre Lazare et du riche est souvent interprétée comme une sorte d'histoire parénétique dont le sujet est le comportement qui sied au chrétien vis-à-vis du pauvre[26]. La première pointe se rapporte à l'histoire connue de Lazare et du riche. La seconde est la plus importante : ceux qui se conduisent immoralement pensent qu'il n'y a pas d'au-delà, donc pas de jugement (16, 28). Mais le retour du mort ressuscité ne parvient pas pour autant à les conduire vers la conversion : « S'ils n'écoutent pas Moïse, ni les prophètes, même si quelqu'un ressuscite des morts ils ne seront pas convaincus » (Lc 16, 31).

La recherche de signes se révèle strictement contraire à la démarche de foi telle que Jésus l'envisage en saint Jean. Les signes ne peuvent être correctement interprétés qu'à partir de la foi. Ils ne sauraient la susciter. À vouloir à tout prix prouver que les récits néotestamentaires sont chronologiques, que le tombeau vide fut à l'origine de la foi pascale confirmée ensuite par les apparitions[27], comme l'affirme W. Pannenberg, ne risque-t-on pas de sortir du régime de la foi[28] ? « Si vous

23. H. U. Von Balthasar, *Herrlichkeit*, I, 1, p. 191.
24. H. Kessler, p. 240.
25. R. Bultmann, « L'étrange de la foi chrétienne », FC II, p. 229-246.
26. J. Jeremias, *Les paraboles de Jésus*, p. 242.
27. W. Pannenberg, p. 122.
28. Ce qu'en aucun cas, bien entendu, ne prétend faire W. Pannenberg.

ne voyez signes et prodiges, vous ne croirez donc jamais » (Jn 4, 48), répond Jésus, sommé par la foule d'opérer des signes.

À l'inverse, lorsque Jésus accède à cette demande et consent à opérer des signes, le cœur fermé et la nuque raide du peuple empêchent ces signes d'être parlants : « Quoiqu'il eût opéré devant eux tant de signes, ils ne croyaient pas en lui » (Jn 12, 37), en quoi le destin de Jésus est identique à celui des prophètes qui parlent sans être entendus. Le signe est un déclencheur exogène de la foi uniquement si celui qui le perçoit l'accueille intérieurement.

L'établissement de l'histoire comme histoire du salut ne se confond pas avec une accumulation de preuves, mais constitue une réflexion sur les conditions d'une possible confession de foi. L'histoire en tant que telle ne peut pas établir la foi. Si les apparitions avaient le statut de preuves de la résurrection, on serait légitimement amené à se demander « si la révélation de Dieu dans la résurrection a encore besoin de la foi pour être reconnue[29] ». L'entreprise de Pannenberg demeure une interpellation et un défi lancé à tous les essais contemporains qui cherchent parfois à faciliter la tâche théologique en soustrayant trop vite le concept de résurrection à l'histoire et aux critères rationnels du vrai et du réel. Certes, l'établissement de la certitude historique de la résurrection de Jésus ne "donnera" jamais la foi. Cependant, le risque inverse, consistant à ne plus faire de la résurrection autre chose qu'un chiffre ou un emblème, est encore plus grand. L'argumentation selon les preuves (Anselme, Thomas d'Aquin) a constitué une voie vénérable de l'intelligence théologique du mystère de Dieu. La critique de ce chemin, voire le constat de ses apories, n'a pas entraîné pour autant un effondrement herméneutique. Bien au contraire, la théologie s'est mise à investir le donné biblique et a trouvé en lui la pertinence propre du discours au sujet de la Révélation. En ce sens, le Nouveau Testament constitue tout entier non une preuve, mais un fruit de la foi pascale. Or, l'acte croyant ne consiste-t-il pas à passer du constat de cet "il y a" de la foi pascale à sa possible pertinence pour l'homme d'aujourd'hui ?

---

29. J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu,* Paris, Éd. du Cerf, 1993 (2ᵉ éd.), « Cogitatio fidei » n°176, p. 265.

III

Commencement absolu, et nouvelle détermination de la foi.

Le Nouveau Testament ne présente pas des disciples qui viennent progressivement à la foi pascale selon un cheminement dont le sommet serait la rencontre avec le Ressuscité ; c'est l'apparition du *kyrios* vivant qui déclenche en eux un processus de rétrovision de leur vie : ce temps passé avec Jésus de Nazareth jusqu'à sa mort qui se transforme, à la lumière de la révélation du Ressuscité, en itinéraire pascal. Le parcours seul des Écritures ne suffit pas ; il faut la révélation du Ressuscité par lui-même dans la lecture de l'Écriture et la fraction du pain pour accéder à la foi pascale. De même, les attentes du peuple juif, les représentations de la résurrection qui furent les siennes, ne pouvaient suffire à saisir la nouveauté pascale : il est exagéré de soutenir que la foi en la résurrection était de première importance pour les Juifs au temps de Jésus, comme il est faux de croire que la foi en la résurrection représente au temps de Jésus la ligne de partage entre croyants et incroyants[30]. De même, affirmer, comme Pannenberg, que la résurrection de Jésus correspond à la réalisation de l'attente eschatologique d'Israël, ou, comme Schillebeeckx, que Jésus se révèle, en tant que prophète eschatologique exalté, comme la figure messianique attendue, suppose une uniformité des attentes et des représentations qui ne correspond pas à la complexité des figurations messianiques au temps de Jésus. La solution de l'origine exogène de la foi pascale peut alors être envisagée. Celle-ci ne consiste pas à argumenter à partir de la seule rationalité historique. Le nouveau départ ne peut s'être produit sans retour sur soi et sans intériorisation des événements vécus avec le Jésus historique. La conception que les disciples ont pu avoir de l'eschatologie et de l'apocalypse a préparé les esprits à une nouveauté que le Jésus de l'histoire annonce dans la prédication du Règne. La résurrection de Jésus représente cependant une révélation au sujet des choses dernières[31]. C'est là le paradoxe de l'eschatologie

30. B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique,* Gembloux (Belgique), Duculot, 1973, p. 15.
31. H. Kessler, p. 211.

pascale : un événement venu à l'histoire – la mort-résurrection de Jésus – est devenu un événement eschatologique. Dans un sens, on a raison de n'accepter comme strictement historique la seule mort de Jésus. Sa résurrection constitue un événement eschatologique de la fin de l'histoire. Il est également vrai que « seule la foi des premiers disciples peut être qualifiée d'événement historique[32] ». La venue à l'histoire et à la parole de l'événement pascal se réalise par le témoignage des apôtres. Par la résurrection, Jésus sort de l'espace-temps pour se positionner au point d'accomplissement de l'histoire duquel il advient désormais. L'entre-deux de l'Église, entre apocalypse et eschatologie, c'est-à-dire entre révélation pascale et actualisation par l'Esprit jusqu'à la consommation des temps, est le lieu de la décision croyante de suivre le Ressuscité. La foi pascale n'est pas un piétisme régressif mais invite à achever dans le corps ecclésial la résurrection de son Seigneur.

Le commencement de la foi pascale a quelque chose d'un surgissement, d'une explosion caractéristique de toute genèse, d'une nouveauté qui trouve sa dynamique dans une réalité qui s'impose non par des preuves, mais comme une adhésion à celui qui apparaît[33]. Étant adhésion à un Vivant, la foi pascale ne peut pas s'enraciner dans la vie et la mort de Jésus seules, mais aussi dans l'agir de Dieu et dans la révélation qu'il fait du destin de celui qui est son Fils. Le message de Jésus ne pouvait pas simplement perdurer par-delà sa mort, sans plus. Même la mémoire de ses disciples aurait fini, au bout de quelques générations, par en oublier l'essentiel. Dans la discontinuité que le moment de la Croix instaure dans la vie de Jésus sous la forme d'un hiatus que Dieu seul, par son agir, et l'homme, par sa foi, peuvent combler, on ne pourra plus parler autrement de Jésus que comme du Crucifié ressuscité. Seule l'action de Dieu totalement recréatrice peut assurer, garantir, une continuité. De fait, la nouveauté de la foi devient foi de la nouveauté : désormais, on ne dira plus Dieu-qui-donne-vie-aux-morts, mais : Dieu-qui-a-ressuscité-Jésus. La cause de Jésus a perduré par-delà sa mort, mais pas comme la pensée ou l'enseignement d'un maître demeure dans le cœur d'un groupe de

32. R. BULTMANN, *Foi et compréhension* II. *Eschatologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1969, p. 237.
33. H. KESSLER, p. 211.

disciples, comme ce fut le cas pour un Platon, par exemple. Les chrétiens ont composé les évangiles non pour consigner les enseignements d'un mort, mais pour porter témoignage à un Vivant[34].

La foi pascale porte sur un commencement absolu qui en est l'origine : l'apparition du Ressuscité. Elle se fonde ensuite comme lecture croyante de l'histoire de Jésus sur la foi en Dieu. Or, le commencement contient toujours l'origine et, de manière programmatique, son développement[35]. Le commencement désigne aussi en théologie le point de repérage de l'agir divin : dire qu'il y a un commencement absolu, c'est affirmer que Dieu agit directement[36]. Donc, si « le commencement vit du mouvement vers son achèvement, dont l'accomplissement est porté par Dieu, qui seul est en même temps origine et fin[37] », la résurrection est entièrement un acte de Dieu en Christ. Cela signifie qu'« une saisie adéquate d'une foi non communiquée par la tradition n'est pas possible et que nous ne pouvons donc comprendre qu'analogiquement les apparitions pascales comme le commencement de cette foi[38] ». La foi pascale n'a pas pu naître seulement à partir du sentiment, conscient ou non, commun à tout homme, d'accomplissement personnel. Elle constitue un acte posé par un individu sur le mode d'une confession de foi en l'espérance de sa propre résurrection[39]. Cette position ne vaut qu'à partir du moment où la foi pascale existe dans l'histoire, comme confession ecclésiale des témoins du Ressuscité. La foi pascale aujourd'hui, comme hier, aux origines, procède du « lien indissociable d'une expérience personnelle et d'une interprétation dans la foi », mais seulement à partir du moment où le croyant fait confiance à l'expérience apostolique comme originante, mais aussi actualisable pour lui aujourd'hui[40].

Insister sur le caractère exogène de l'origine de la foi pascale ne revient pas à faire de l'événement un fait brut qui ne pourrait être interprété. Si tel avait été le cas, ni les récits de tombeau vide, ni les dialogues de reconnaissance du Crucifié apparaissant comme Ressuscité

---

34. J. Becker, *Jesus von Nazareth*, Berlin - New-York, W. de Gruyter, 1996, p. 441.
35. W. Kasper, *Jésus le Christ*, p. 213.
36. A. Darlapp, art. « Anfang », L Th K I, col. 527.
37. A. Darlapp, col. 528.
38. W. Kasper, *Jésus, le Christ* p. 213.
39. K. Rahner, *Christologie*, p. 38.
40. Cl. Geffré, p. 125.

aux disciples n'auraient de raison d'être. La foi pascale interprète des données de l'histoire. Ce que Cl. Geffré appelle « interprétation » ne constitue en rien l'invitation à une relativisation de la facticité de la Résurrection. Il ne faut pas craindre de parler d'interprétation pour qualifier la foi pascale. En effet, la foi est un déchiffrement du réel, d'un certain nombre de faits qui deviennent, par la foi des faits-signes[41].

Le commencement absolu que représente la foi pascale permet également à la communauté chrétienne d'entrer en christologie. Ainsi, « en proclamant Jésus ressuscité, nous signifions la manière dont nous nous situons par rapport à lui, en le reconnaissant par cette confession pascale comme notre Sauveur-Juge-Seigneur, condition que nous lui reconnaissons comme eschatologique-présente[42] ». L'acte de croire est un acte de courage, qui ne consiste pas seulement à accepter d'endurer le temps d'après le Vendredi saint, mais suscite aussi le courage d'affirmer que c'est bien l'événement de la Résurrection de Jésus qui est le moteur de la foi capable d'agir[43]. Cet acte de foi compris comme courage consiste à confesser que pour Jésus Christ, en son destin de mort, l'espérance absolue a réussi, qu'elle a atteint son but en Dieu qui l'a ressuscité. Appelant à la foi, Jésus, dans son chemin pascal, est le premier à en montrer les conséquences existentielles de confiance en Dieu, d'acceptation de la fragilité, d'intégration de la mort dans le projet de Dieu, de kénose indispensable permettant l'agir ressuscitant de Dieu.

Le passage de l'accablement total à la proclamation assurée[44] n'étant pas le seul fait d'un itinéraire subjectif, les disciples ont fait une expérience de la foi comme illumination, connaissance et grâce[45]. Elle leur permet de rejoindre un fait qui, autrement, serait inaccessible. Cette grâce est vécue dans une expérience qui fait comprendre aux apôtres que « quelque chose leur *arrivait*, et ils ont posé l'acte de *croire* que ce quelque chose était inintelligible en dehors de ce que, pourtant, ils n'attendaient aucunement : la résurrection de Jésus[46] ».

---

41. A. GESCHÉ, p. 301 s.
42. A. GESCHÉ, p. 303.
43. K. RAHNER, *Glaube als Mut*, p. 31.
44. J. DORÉ, "Croire en la résurrection de Jésus-Christ", *Etudes* 356/4, avril 1982, 525-542, p. 536.
45. K. RAHNER, p. 41.
46. J. DORÉ, p. 537.

Donner foi à la Résurrection comme message central du christianisme annoncé par les apôtres signifie croire que Dieu a agi. Cette action ne peut cependant être affirmée que dans des conditions que la théologie tente de définir, à partir d'une conviction qui se trouve au cœur de la Bible : Dieu est celui qui, par essence, agit. Le Nouveau Testament témoigne d'une expérience originale et originante de la foi pascale : les apparitions du Ressuscité. La figure *(Gestalt)* du Ressuscité apparaissant aux disciples ne semble objectivable par la foi seulement au cours d'un procès. Dépassant l'image, la *figure* renvoie à la réalité vécue des disciples : le régime de la foi et de l'espérance eschatologique. Cette figure procède par le don exogène de la foi pascale. Pour comprendre l'avènement de cette figure du Ressuscité dans la vie des disciples, et donc l'origine de leur foi, il ne suffit pas de développer une psychologie ou une ontologie de l'acte pascal de croire[47]. La foi pascale ne peut procéder que d'une foi qui la précède, non en l'espérance en la résurrection, mais, bien plus en amont, aux origines. Elle ne peut sourdre que de l'endroit même où tout acte de croire prend sa source : en Dieu créateur. En apparaissant aux siens, le Crucifié ressuscité leur révèle l'essence de la foi en Dieu créateur, il leur fait la grâce de comprendre que, non pas malgré mais avec ses ténèbres, que le Fils a assumées, Dieu aime le monde et que celui-ci a bénéficié de sa part l'engagement total manifesté en Jésus Christ[48].

La théologie se doit de prendre pour objet la question de l'acte de foi. Car ce qui est en jeu lorsqu'on parle de la foi pascale, n'est rien d'autre que la foi elle-même. Voilà le grand paradoxe : la foi a pour objet Dieu, mais c'est sur lui qu'elle compte pour fonder sa vérité. C'est Dieu lui-même qui vérifie la foi. Les anciens avaient imaginé Dieu comme un roc ; Paul rappelle que c'est un roc qui se déplace. Passer de l'attachement aux reliques à une foi qui assume l'absence, tel apparaît le cheminement pascal de tous les acteurs accourus au tombeau puis claquemurés au cénacle. Le mystère pascal est donc le mystère du passage à la foi. Passage de la dispersion au rassemblement ecclésial ; de la tristesse d'un mort-présent à la joie d'un vivant-absent. *Pessah* est souvent traduit par « passage », mais la racine verbale de ce mot signifie « sauter », « faire un grand bond ». La libération du peuple hébreu ne va pas sans un saut dans l'inconnu, qui est à la

47. G. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1959, p. 17.
48. G. Koch, p. 20.

fois consentement à l'exode et à la précarité, et acceptation de renoncer aux béquilles d'une foi infantile ou aux servilités subtiles d'Égypte.

La foi peut-elle être envisagée autrement que comme un pari ? L'expérience chrétienne est pascale, car la foi n'est pas donnée comme un dû et elle ne survient pas en conclusion d'une démonstration. Le hiatus entre Vendredi saint et dimanche de Pâques, c'est Dieu lui-même qui le franchit dans le chemin historique de Jésus de Nazareth. Il en va, et il en ira toujours, de même pour les générations suivant les témoins des apparitions. Ce saut de la foi, c'est Dieu qui le franchit, pas vraiment nous. La pâque de Jésus commence dans une mort humaine comme l'union de ce qui ne passe pas avec ce qui passe ; l'incarnation elle-même est déjà pascale, puisqu'elle est passage, saut de Dieu, dans l'humain. Peut-on imaginer qu'ayant fait ce grand saut dans l'humain, Dieu ait définitivement fermé la parenthèse ? Lorsque le Fils, marqué par son humanité, retourne au Père, c'est dans la splendeur du Crucifié vivant, dans une gloire crucifiée ; en aucun cas il ne s'agit d'une battue en retraite frileusement accomplie hors de la dure condition humaine, vers la réalité protégée d'un cocon céleste. Quelque chose en Dieu a bougé vers nous ; quelque chose de nous est entré en Dieu, accueilli en Christ. Le grand saut pascal, c'est encore Dieu qui le réalise en donnant la vie à Jésus mort. Seul Dieu peut garantir et réaliser ce passage. Lui seul peut dresser un pont entre la mort et la vie dans un travail de recréation. Répondre au kérygme de l'Église signifie donc d'abord faire le saut de la foi qui consiste à croire et à affirmer que Dieu est origine et terme de la vie. Le tombeau vide indique une direction et invite à un passage, sauve de l'amnésie et provoque l'anamnèse. Avoir le courage d'entrer dans le tombeau avec sa vacuité angoissante est un passage vers la foi qui supprime la frontière entre le monde des morts et celui des vivants.

La foi chrétienne en la résurrection est donc une foi du courage d'exister et de mourir. L'idée de notre disparition nous effraie. Le chrétien devrait être celui qui répond positivement à l'invitation de René Char : « Ne crains pas de vivre plus près de la mort que les autres mortels. » Ceux qui sont morbides sont ceux que la mort dégoûte. Ce sont ceux-là même qui n'aiment pas la vie. Vivre la foi pascale c'est accepter, devant la mort irrémédiable, de renoncer aux consolations pour construire sur Dieu et dans la foi. En ce sens, être chrétien, c'est apprendre à apprivoiser sa mort, s'y préparer, non comme un désir de fuir le monde, mais, inversement, comme la veille curieuse d'un

au-delà, d'un au-devant de soi. La foi pascale est une affirmation sur la mort et à partir d'elle. Elle commence même par la mort. Le raccourci que fait Bultmann en affirmant que la foi pascale est un discours sur et à partir du *logos tou staurou* est, à ce titre, légitime, à condition toutefois que l'on renonce à confondre ce thème paulinien avec celui, issu du XIXe siècle, de mort de Dieu. La foi au pied de la Croix n'est pas une invitation piétiste à dépasser la douleur du deuil. C'est confesser que le Crucifié est vivant parce que Dieu est plus puissant que la mort. L'action créatrice de Dieu est également sotériologique, donc recréatrice.

Si l'on retient les quatre points qui, selon H. Bourgeois, font l'originalité de la foi chrétienne, à savoir la grâce, l'événement, la passion du sujet et son désir de connaître et de comprendre[49], l'événement pascal est le point d'originalité du christianisme. La résurrection est une *grâce* que Dieu fait à Jésus. De même, les apparitions sont une grâce pour les témoins. L'*événement* est au cœur de la foi pascale, puisqu'elle affirme que la résurrection est un moment de l'histoire dans lequel Dieu s'est manifesté. La foi pascale est également *passion du sujet*. Celui-ci est affronté à la mort, mais son intégralité, son « moi » sont garantis, par-delà la mort. Enfin, l'événement pascal a mis au cœur de l'Église le *désir de croire et de comprendre*. Essayer de penser l'action de Dieu n'est pas le moindre de ces désirs, et constitue une nécessité herméneutique.

IV

L'itinéraire pascal inaugural de Jésus

La *norma normans* de l'existence chrétienne ne se trouve pas seulement dans l'accueil de l'Évangile comme Parole de Dieu en Jésus. Ce dont l'Évangile témoigne se donne également comme un itinéraire, celui de Jésus de Nazareth. Sans verser dans la naïveté consistant à remonter à un Jésus des origines libéré du carcan dogmatique des Églises, la prise en compte de l'humanité de Jésus comme lieu d'advenue de l'action pascale de Dieu représente une tâche non

49. H. BOURGEOIS, « Pratiques et originalité de la foi chrétienne », dans J. DORÉ (éd.), *Introduction à l'étude de la théologie, 2. Le christianisme et la foi chrétienne,* Paris, Desclée, 1992, p. 98-101.

seulement pour la christologie, mais également pour la théologie d'aujourd'hui.

Les théologies de la mort de Dieu ou les théories de l'effondrement de Jésus ne tiennent pas tout simplement en regard de l'événement pascal. Jésus meurt certes abandonné, livré par les hommes et en quelque sorte livré à lui-même. Mais il meurt en Dieu, il meurt vers Dieu[50]. La qualité pascale de la Passion avant la résurrection n'est pas assez soulignée. La vie tout entière de Jésus de Nazareth est une célébration du Père. Qu'on lise la péricope de Gethsémani sans *a priori* de lecture et l'on se rendra compte que l'itinéraire de Jésus ne se brise pas sur la volonté d'un Dieu qui serait une sorte de statue du commandeur. Le mystère de la rencontre de Jésus avec son Dieu-abba aboutit à un oui mutuel. Jésus *se lève* et invite les disciples endormis à le suivre. C'est lui qui fixe l'heure, pas Judas. En Jn on trouve une parfaite illustration de cette attitude : « Ma vie nul ne la prend, c'est moi qui la donne » (Jn 10). E. Bianchi a raison de rappeler que « la croix est devenue symbole de salut grâce au Crucifié, et non l'inverse »[51]. La vie de Jésus se lit donc comme un itinéraire pascal non pas d'abord dans ce que les évangiles ont gardé à son sujet d'extraordinaire (miracles, multiplication des pains, discours) mais dans ce qu'ils ont consigné de son ordinaire. Si nous ne sommes pas encore habitués à lire au fil des pages des Évangiles « la beauté solaire de la vie de Jésus », nous finissons par oublier que la vie quotidienne de Jésus qui témoigne du beau et du bon parce qu'elle est tout entière construite sur la confiance absolue en Dieu est en tant que telle source de la résurrection. L'itinéraire pascale de Jésus de Nazareth constitue un laisser-agir de Dieu dans son existence. En faisant toute sa place à Dieu, il lui permet d'être pour lui providence.

Depuis Kant au moins on répute volontiers naïf voire insensé tout recours au discours providentiel. L'échec des eschatologies politiques de toute forme d'État providence… Cependant, peut-on imaginer Jésus de Nazareth sans ce fondement que représente sa foi inébranlable en Dieu sauveur. Ni la Cène ni Gethsémani ne sont envisageables sans cette attitude générique de Jésus. Cette foi en Dieu est déjà présente dans la scène des tentations. Le messie ne se jettera pas en bas pour prouver

---

50. E. JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde*, I, 200 ss. et 246 ss.
51. « Une vie qui soit "Bonne Nouvelle" », *La Croix*, 03.11.200, p. 23.

qui il est. Mais il sait qu'il peut se jeter dans les bras de Dieu. La rencontre avec le baptiste apparaît déterminante. Dans les eux du Jourdain il semble avoir fait une expérience fondatrice : la découverte d'un Dieu paternel et proche. Il y a de la distorsion herméneutique à comprendre le cri d'abandon de Jésus de Nazareth sur la croix comme inaugurant l'ère de la mort de Dieu ou comme possibilité qu'il ait pu mourir dans le sentiment d'abandon[52]. Jésus meurt en Dieu. La seule garantie, c'est la foi.

C'est aussi l'expérience et la foi de Paul. Dans sa méditation sur la résurrection du chrétien, il pose que le passage du *soma* semé au *soma pneumatikon* ne relève pas de la logique biologique, mais uniquement du travail de Dieu. Entrer dans la mort constitue ainsi l'acte de foi le plus fort qui se puisse imaginer.

Croire chrétiennement en Dieu, c'est donc croire que Jésus de Nazareth a été ressuscité par celui dont il a fait l'expérience, toute sa vie durant, comme le Vivant présent, lui permettant de s'engager dans l'existence jusqu'à la mort, dans le don, le pardon et l'abandon. L'action ressuscitante de Dieu ne devient histoire que là où une vie humaine se fait entièrement célébration de Dieu. Croire en Dieu, c'est donc croire que Dieu agit. Croire que Dieu agit, c'est pouvoir se porter vers l'avenir avec confiance. Puisque l'agir de Dieu est celui d'un être absolument libre, l'avenir de l'homme capable de lui faire confiance est ouvert. Ce Dieu de Pâques n'est autre que cette providence que la modernité remet si fortement en cause. On comprendra aisément que le spécifique du scandale chrétien ne tient peut-être pas d'abord, pas seulement, dans celui de la proclamation du Crucifié qui est Dieu, mais aussi, et avant tout dans le fait que l'on puisse croire *encore* que Dieu est à l'œuvre. L'itinéraire de Jésus dont les évangiles relèvent les traces atteste que le premier mystère du Ressuscité est le mystère de sa foi en Dieu !

Michel DENEKEN

Maître de conférences,
doyen de la Faculté de Théologie Catholique
de l'Université Marc-Block de Strasbourg.

---

52. Nous mêmes écrivions en 1988 dans ce sens. Depuis l'étude approfondie des traditions évangéliques et pauliniennes relatives à la résurrection de Jésus, nous pensons que le cri de Jésus est à comprendre comme l'Incipit du Ps 22.

Théophilyon VII-1 **Janvier 2002**

Revue des Facultés de Théologie et de Philosophie de l'Université Catholique de Lyon

UN DOGME SANS HISTOIRE ?

MÉLANGES

CHRONIQUES RÉGIONALES

Jean-Pierre LÉMONON

Chronique biblique

POUR LIRE LA BIBLE : BIBLIA. *LA PAROLE DE DIEU LIVRE APRÈS LIVRE*

Depuis quelques décennies, en France, la Bible connaît un succès commercial, elle figure chaque année en bonne place au palmarès des ventes. Cependant il ne suffit pas de posséder une Bible pour en être un fidèle lecteur. Un sondage dont les résultats ont été publiés dans le quotidien *La Croix* du 23 octobre 2001 dévoile : « 42 % des français possèdent une Bible mais ils sont seulement 8 % à la lire régulièrement ». Certes, ces dernières années, les introductions à la lecture de la Bible se sont multipliées ; elles ont permis à certaines personnes d'acquérir une vue d'ensemble de la Bible rendant ainsi possible une lecture fructueuse. Néanmoins la Bible demeure un ensemble littéraire imposant ; après un début de lecture enthousiaste, pour nombre de lecteurs une certaine lassitude apparaît.

Pour entrer dans un monument il faut un guide qui en fasse parcourir les labyrinthes, et donne quelques clés pour que le visiteur découvre peu à peu par lui-même. Dans le panorama des offres destinées à guider une première découverte de la Bible il manquait une revue qui aide à ouvrir la Bible pas à pas et permette à la parole de raisonner en chaque lecteur. Les éditions du Cerf ont eu la bonne idée de proposer : "*Biblia. La parole de Dieu livre après livre*". Sur cinq ans l'ensemble du texte biblique sera proposé à la lecture et commenté. *Biblia*, nom latin, évoque l'unité : la Bible forme un ensemble cohérent ; le corpus donne sens à des textes qui demeurent particuliers s'il sont détachés de l'ensemble littéraire où ils figurent depuis la confection des canons. Mais *Biblia*, les livres, nom grec pluriel, rappelle aussi que chaque texte est à comprendre dans son originalité. Le sous-titre de la revue indique avec clarté l'objectif et la démarche. Il s'agit de faire résonner la Parole de Dieu en ouvrant mois après mois le texte bliblique. Le livre est appelé à devenir Parole. Dix numéros seront publiés chaque année, ils ne suivront pas l'ordre traditionnel des diverses bibles, mais seront mêlés livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ; les genres littéraires se croiseront afin que chaque lecteur puisse savourer ce qui lui convient.

Chaque numéro comprend en son centre quelques chapitres du texte biblique dans une traduction qui a fait ses preuves : celle de la Bible de Jérusalem. Quelques chapitres offerts à la lecture font l'objet d'un commentaire présenté par un bibliste éprouvé. Le n°2 contient les chapitres 1 à 11 de la Genèse ; les trois premiers chapitres sont commentés par André Wénin, auteur de nombreux travaux sur les mythes et légendes de la Bible, professeur à l'université catholique de Louvain. Le n°3 porte sur le début de l'évangile de Matthieu, il a été confié à Elian Cuvillier,

professeur à la faculté de théologie protestante de Montpellier. Chaque numéro croise le commentaire biblique et les grandes questions de la vie. Le n°2 présentant le début de la Bible invite à réfléchir sur des questions telles que : Qu'est-ce que commencer ? (Bernard Vergely, philosophe, de confession orthodoxe) ; À qui la faute ? Qu'est-ce que l'être humain ? (A. Wénin) ; Eve, figure de chacun d'entre nous (Nicole Jeammet, psychanalyste).

La revue, patronnée par l'École biblique de Jérusalem, ne cache pas son orientation : elle est l'œuvre de chrétiens de différentes confessions, et désire susciter une lecture croyante qui s'appuie sur une approche critique du texte. Aussi une rubrique invite à retrouver l'Esprit de la Bible et à prier. L'actualité (pour le n°2 : Exposition Chagall à New York) et le plaisir de s'initier à la Bible par les mots croisés ne sont pas oubliés. Une iconographie remarquable permet un premier parcours de la revue et par là du texte biblique.

Lire la Bible n'est jamais une entreprise solitaire, aussi chaque numéro comporte une fiche destinée à un travail commun : de plus la direction de la revue a conçu un encart qui aide à faire vivre un groupe “Biblia”. Cette revue doit connaître un large succès ; il faut souhaiter simplement que les numéros suivants aient la qualité des trois premiers.

Jean-Pierre LÉMONON,
Université catholique de Lyon,
membre du comité scientifique de Biblia

Bruno-Marie DUFFÉ

Chronique d'actualité

AU RWANDA, LA PAROLE RETROUVÉE

Bruno-Marie DUFFÉ, en tant que directeur de l'Institut des Droits de l'Homme [1], vous revenez d'une mission d'expert au Rwanda. Était-ce votre premier contact avec ce pays ?

Ma première mission date de septembre 1999. La Ligue rwandaise des droits de l'homme (LIPRODHOR) m'avait sollicité pour aider à la mise en place d'un programme de formation et de soutien aux promoteurs des droits de l'homme. Un constat s'est alors imposé à moi : il était impossible d'envisager un travail de formation sans avoir auparavant pris le temps d'écouter. La première nécessité était, en effet, de libérer la parole des Rwandais qui se trouvaient comme frappés d'aphasie. Le rapport que j'ai remis au Haut Commissariat aux droits de l'homme les a sans doute assez touchés pour qu'une seconde visite me soit demandée en 2001. C'est celle que je viens d'effectuer. Elle m'a conduit à de multiples rencontres. Arrivé à Kigali une semaine avant Pâques 2001, j'ai pu, en particulier, visiter les lieux de détention et assister en tant qu'expert à un certain nombre de procès. *Qu'est-ce qui vous a marqué lors de cette seconde visite ?* Le temps a fait son œuvre : le Rwanda a la volonté d'échapper à la hantise de la mort. Les gens ont envie de parler, de se réconcilier avec la vie ; les familles se reforment. La question majeure reste l'organisation des procès. Si l'on ne trouve pas un moyen d'accélérer les procédures, un siècle ne suffira pas pour juger les 120 000 détenus. Une centaine d'avocats sont venus en renfort d'autres pays africains. Des défenseurs judiciaires sont formés pour les seconder. Malgré ces efforts, il y a une lassitude. Certains témoins renoncent à parler de peur de compromettre la vie sociale, après le procès. La justice, qui ouvre la voie au pardon et à la réconciliation, n'est que la première étape de la guérison.

Vous évoquez aussi un type nouveau d'exercice de la justice : la juridiction gaçaça *(prononcer gatchatcha). Cette démarche de réconciliation entre les familles va se mettre en place d'ici à la fin de l'année 2001. Pouvez-vous nous en dire plus sur cette procédure ?*

Le mot signifie conciliation et réconciliation. Il s'agit d'un projet de juridiction qui prendrait forme d'assemblées villageoises sous la responsabilité d'un ou plusieurs anciens. On réunit les gens du village et on leur présente un détenu accusé d'avoir profité de la période du génocide ces juridictions ne traiteraient pas des prévenus accusés de crimes de sang.)

---

1. Institut des Droits de l'Homme - 25, rue du Plat, 69288 Lyon Cedex 02. E-mail : idhl@univ-catholyon.fr.

Chacun peut s'exprimer et cela jusqu'à épuisement des arguments. Alors l'ancien déclare que le conflit est apuré et on partage un repas ou au moins un verre. Ce système a l'avantage d'aider à une meilleure "gestion" des détenus. En effet, certains observateurs ou avocats assurent que 20 % des prisonniers sont innocents de crimes de sang. Pour guérir, réparer, reconstruire, il faut renvoyer les gens sur les collines.

Il s'agit donc d'une sorte de médiation où la parole joue un grand rôle ?

Exactement : le fait même de pouvoir s'exprimer a une fonction cathartique et réparatrice. Si chacun peut dire sans peur ce qu'il a connu, il est encore possible de vivre ; la relation aux autres peut renaître sur des bases assainies. Au contraire, si la démarche *gaçaça* ne réussit pas, on peut craindre des vengeances. Il importe donc de mettre toute l'attention possible dans l'organisation de ces "gaçaça" dont le succès sera déterminant pour l'avenir du pays. De même que la palabre africaine est très structurée, la "gaçaça" devra être soigneusement ritualisée. Il est positif, bien sûr, que les Rwandais aient retrouvé la parole mais en Afrique où la parole c'est l'être même de la personne, son ambivalence est d'autant plus redoutable. Certains témoins renoncent à se présenter, redoutant les effets de leur parole. D'autre part, les "avouants" peuvent s'accuser pour en finir. Il y a aussi des mécanismes de surenchère de la parole : au milieu d'un procès, une personne intervient, par exemple, pour se porter partie civile et le procès est suspendu ! On peut espérer beaucoup de la souplesse des juridictions *gaçaça* en harmonie avec la culture rwandaise mais, cela dit, le partage de la parole est souvent compliqué par la nécessité de recourir à des traducteurs : de jeunes étudiants servent d'intermédiaires pour les réfugiés qui, ayant vécu dans des camps en Angola ou Tanzanie, parlent anglais ou français. Le chemin sera long...

Propos recueillis par
Michèle DEBIDOUR

Daniel VIDAL

Chronique

LE JUDAÏSME APRÈS LA SHOAH
À PROPOS D'UNE CONFÉRENCE DE IRVING GREENBERG

À l'occasion d'un colloque interconfessionnel tenu en 1974, Irving Greenberg, rabbin de New York, prononça une conférence sur les défis religieux, éthiques et politiques objectés au judaïsme, au christianisme, et à leur rapport à la modernité, après l'Holocauste [1]. Éditée par Eva Fleischner en 1977 [2], cette conférence, traduite aujourd'hui par Michael Taugis, fait l'objet du présent ouvrage [3]. Conscients de la permanence des questions cruciales posées par la *Shoah*, en même temps que des différentes voies interprétatives qui ont été définies depuis l'édition princeps de ce document, P. Gruson, R. Dulong et M. Taugis proposent, dans une très riche présentation, une mise au net des débats actuels concernant la réflexion juive sur l'histoire, les conséquences religieuses de la *Shoa*, ce bloc soudain d'abîme où la modernité sombra en notre Occident, et des réponses que les différentes écoles de pensée suggèrent en matière de foi, de présence de Dieu dans l'histoire, et de la reconstitution de l'Alliance entre le peuple juif et son Dieu [4]. Car tels sont en effet les enjeux décisifs de la méditation de Greenberg. Méditation nourrie de l'horreur anéantisante des nazis, de l'impossible foi en un Dieu absent au cœur de l'épreuve, et de la nécessité de penser l'Holocauste jusqu'en ses ultimes conséquences.

Mais celles-ci portent en elles saccage et renouvellement, intime décision de nouer en une seule figure d'action le comble de la souffrance, dont il faut vivre quotidiennement, et répéter à l'infini, la mémoire, comme expérience et témoignage de nue violence – et le surgissement fragile, incertain, d'une "nouvelle révélation". Ne pas affronter la *Shoah* pour ce qu'elle fut, même si la penser relève d'un impossible absolu, c'est, dit l'auteur prendre le risque de la répéter [5], comme une catastrophe létale qui serait dérobée au regard de la conscience, et ferait retour clandestin

---

1. Colloque international sur l'Holocauste, Cathedral of Saint John the Divine, New York, 3-6 juin 1974.

2. "Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaïsm, Christianism, and Modernity after the Holocaust", *Auschwitz : Beginning of a New Era ? Reflexions of the Holocaust*, New York, Ktav Publishing House, 1977, p. 1-55. I. Greenberg est l'auteur d'une mise en perspective des mutations du judaïsme dans l'histoire, *The Jewish Way*, New York, 1988.

3. Irving GREENBERG, *La nuée et le feu. Judaïsme, christianisme et modernité après l'holocauste*, Paris, éditions du Cerf, 2000, 127 p

4. Je ne traiterai, dans ce commentaire, et pour venir d'emblée à l'essentiel, que de la question du judaïsme après la *shoah*. L'exigence de repenser radicalement christianisme et "modernité" découle par principe du fondement même de cette confrontation.

5. On notera que le texte fut rédigé en un temps de mille périls pour Israël. Ceci peut expliquer les craintes d'une réactivation, à ses frontières, de l'antisémitisme, dont Greenberg marque la tentation toujours présente. Il est clair qu'aujourd'hui, si cette tentation demeure au centre des données géopolitiques en Europe et au Proche-Orient, le contexte de lecture est profondément remanié, et qu'il convient de prendre en compte cette nouvelle donne historique.

jusqu'au centre de soi et de la cité. Se figer en cette lumière noire, c'est prendre son parti du néant qu'elle convoque, et se perdre en l'avènement de l'horreur. Il convient donc, dit Greenberg, de dévisager sans cesse l'holocauste, d'entendre s'écouler en soi, pour reprendre l'expression de M. Blanchot, le "goutte-à-goutte du mourir", de pénétrer au sein du scandale suprême, et de savoir que là, en cette nuit totale, s'est ouverte la faille par où la foi fut une fois pour toutes dévastée, et son dieu englouti. Mais la mémoire collective sait aussi que cette faille d'ultime barbarie, participa déjà de l'histoire du peuple juif. La destruction du Second Temple fut un effondrement du temps de la foi : il fallut y puiser cependant les raisons d'une refondation de l'Alliance. Et l'Écriture indique que "ce qui fait sens dans l'expérience de Job, c'est que, du sein de la tempête, le contact à Dieu a été rétabli" (p. 83). Non qu'il faille atteindre le comble de la détresse pour faire rencontre de Dieu, - tout le contraire : c'est parce que, là même où il s'absente, peut se reformuler une foi. Mais une foi, écrit Greenberg, "intermittente", comme la vérité dont elle se veut l'horizon, c'est-à-dire instable, incertaine, faillible, qui s'éteint et se réassure, foi vacillante et cependant fondée en cet au-delà de la raison, qui pourrait ici se dire scandale : quel scandale en effet que de décider de faire foi, lorsque toute croyance, et créance, sont mises en dépourvu ? Mais foi et reconstitution d'un espace d'improbable transcendance ne participent-elles pas de ces "actes exceptionnels" dont parle Kierkegaard, "qu'on reconnaît à leur rupture avec quelque exigence de l'éthique", et qui "sont comme le soupir de l'absolu" [6] ? Car c'est dans la dissipation même de Dieu, sa mise en absence, que peut alors se déployer le temps d'une nouvelle "alliance".

Il fallait, dans la perspective ouverte par I. Greenberg, éviter deux écueils dans la recomposition d'une existence individuelle et collective après la *Shoah*, et d'une pensée en urgence d'historicité : l'effondrement du regard en la tragédie elle-même ; le recommencement de l'ancienne Alliance comme contre-feu à l'immémoriale souffrance. Ce sont là, pour l'auteur deux réponses à rigoureusement parler mortifères. L'une se résorbe en l'événement, au risque, en cherchant la cause, et faute d'y parvenir par simple déploiement de la raison, de recourber la flèche du destin vers soi, et se dire victime parce que coupable du plus grand des péchés devant Dieu. L'autre tente de restaurer un chemin vers Dieu sur les décombres de la foi, selon les mêmes formules qui régissaient le très ancien rapport d'Israël à son Dieu, au risque de ne progresser qu'en un théâtre d'ombres. Échapper à cette alternative implique une décision de vivre l'après-coup de la *Shoah* selon une exacte "dialectique", qui met en intrigue l'expérience de "l'immersion dans le nihilisme" et "l'immersion dans la Rédemption". "À notre époque, ajoute Greenberg, nier l'un de ces deux pôles serait se couper de l'expérience historique des Juifs. Nous sommes destinés à vivre dans l'incroyable tension dialectique qui en résulte" (p. 79). Cette tension, cette dialectique, l'auteur en propose la célébration. Elles seules permettent de penser Auschwitz en sa foudroyante barbarie, et d'être par là contraints de prendre en compte ce retrait de Dieu au plus profond de la souffrance, pour inventer une autre éthique, un autre dispositif de foi, un autre horizon de

6. S. Kierkegaard, *Journal*, IV, 1850-1853, Paris, Gallimard, 1957, p. 219

transcendance. Ce que l'auteur résume en la possibilité d'une "nouvelle Révélation". Mais une Révélation qui n'advient pas dans la nudité des choses, et leur consomption, mais qui vient de la capacité à vivre le temps réel de son histoire comme présent toujours capable de recréer un dieu à l'image de soi-même, ou de son propre peuple, devenu sujet.

Loin d'inviter à rompre ainsi avec le principe de transcendance, tant furent marqués d'abomination les temps de la *Shoah*, Greenberg en déploie une figure radicalement nouvelle. "Nous entrons, dit-il, dans une période de silence en théologie, silence sur Dieu parce que silence de Dieu" (p. 96). C'est ce silence qui va autoriser la venue d'une parole virginale en l'absence de Dieu : contre toute exemption de Dieu dans l'acte d'histoire, dire enfin que sa recréation passe par une "mise en accusation" sans reste, selon le modèle développé par Elie Wiesel : « Aujourd'hui, je n'implorais plus... Je me sentais, au contraire, très fort. J'étais l'accusateur. Et l'accusé, Dieu... Je n'étais plus rien que cendres, mais je me sentais plus fort que ce Tout-Puissant » [7]. Sans doute cette injonction à comparaître fonde-t-elle, commente Greenberg, "une nouvelle relation avec Dieu, la seule qui soit possible de nos jours" (p. 93). Le dernier acte est ainsi posé. Les "intermittences" de la foi peuvent – doivent ? – aller jusqu'au reniement, cet "acte d'un homme résolu à demeurer un serviteur secret, renonçant aux prérogatives d'une foi déclarée (...) qui sait qu'il convient de garder le silence à propos de Dieu, si l'on veut éviter que la foi ne soit totalement détruite sous l'éclairage de l'Holocauste" (p. 109-110).

Silence partout, certitude de ne pouvoir revivre que sous condition d'un agir en prise, aux prises, avec "l'histoire concrète", selon l'expression de l'auteur, car là s'invente une alliance nouvelle, mais cette fois-ci "volontaire", maîtresse, en quelque sorte, de sa relation à Dieu, puisque révisable, fondant la rédemption sur le caractère séculier du monde, la soumettant donc à l'immonde dont celui-ci fut le lieu. George Steiner, traitant de la création de l'État d'Israël, avait eu cette formule infiniment troublante : voici venu le temps de la chute en l'histoire. C'était dire, bien sûr, que les raisons de l'Ancienne Alliance allaient être soumises à la terrible épreuve de la pratique des hommes, et des apories de la vertu. C'était aussi définir la nouvelle figure de la Loi : une figure traversée de tous les triomphes et de toutes les déchéances du temps, de toutes ses abjections et de tous ses accomplissements, de toutes ses "intermittences". De toutes ses vibrations. Comme, de Watteau, son *Indifférent*, cette forme en effet irradiante, tramée de mille spasmes où grâce et pesanteur ne tiennent que de leur formidable énergie dominée.

Daniel VIDAL

7 E. WIESEL, *La Nuit*, cité par I.G.

Comptes rendus

Benoît LACROIX op, **La Foi de ma mère,** Bellarmin, Québec, 2000, 556 p.

Raymond LEMIEUX, Jean-Paul MONTMINY op, **Le Catholicisme québécois,** Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2000, 141 p.

Deux livres fort différents, également précieux, donnent à comprendre ce que fut et ce qu'est le catholicisme au Québec.

Né en 1915, Benoît Lacroix a grandi à une trentaine de kilomètres de la ville de Québec, sur la rive sud du Saint-Laurent. Avec une mémoire d'une précision confondante, reconstruisant des dialogues dans sa famille plus vrais que nature, il décrit les rythmes du temps, les représentations de l'espace et tous les aspects de la vie d'un village plus proche de l'Europe médiévale que du XXI[e] siècle. Anthropologues et historiens se régaleront de ce travail d'un de leurs pairs, mais c'est aussi un théologien qui écrit et montre à l'oeuvre la profonde cohérence d'un univers de foi, de ce qui le nourrit et de ce qui le protège. Le petit catéchisme de Québec donne le ton sans ambages : "Pour servir Dieu comme il veut être servi et pour acquérir la vie éternelle, il faut être chrétien, c'est-à-dire de la religion chrétienne et catholique". Ce catholicisme salvateur se traduit dans une "structure quasi sacrale" de l'existence. Et on ne discutait pas de son autorité, de ses autorités : "Quand le pape a parlé, tu fermes ta boîte et tu marches. Le Bon Dieu est avec lui et le Bon Dieu i's'trompe pas", disait le père de l'auteur.

Relevons deux registres. D'abord, celui de la prière. Privée, familiale ou publique, elle imprègne une vie toujours et partout en présence de Dieu. La terre parle de Lui : "C'est sacré, la terre, même en hiver... Tes gros livres d'université savent pas tout ce que la terre sait. La terre nous aime. J'aime ma terre. Quand j'la vois dormir en hiver et fleurir au printemps, j'sais que j'vas ressusciter moé aussi un jour", dit le père. Jours, semaines, années, le rythme liturgique accompagne les rythmes cosmiques. La messe dominicale est un bonheur : "Mes enfants, vous pouvez vous compter chanceux d'aller fêter à l'église. C'est un cadeau du Bon Dieu...", dit la mère. Plus que Pâques, qui est surtout 'la fin du carême', le grand moment est la Fête Dieu : "Le ciel, ça doit être comme à la Fête-Dieu... Je ne serais pas surprise qu'au ciel il y ait Fête-Dieu tous les jours. Même en hiver. Avec ce beau soleil du Bon Dieu !", dit-elle encore.

Autre ressort : la peur du péché mortel, "qui est toujours à l'horizon". "Ceux qui ne vont pas à la messe par leur faute n'iront pas au ciel, c'est certain", pense la mère. Un des curés taxait même la danse de péché mortel. Le père apprécie les prêches qui jouent de la terreur de l'enfer : "Ca nous fait peur, mais ça fait du bien. Quand t'as eu peur et que tout à coup t'as plus peur, tu revis". Mais il attend d'abord autre chose de son curé :

"J'aime un curé qui a de la tendreté pour nous autres qui sont trébuchables".

Ce monde dont témoigne Benoît Lacroix paraît lointain et nous pensons vivre un christianisme bien différent. Pourtant celui-ci reste habité de bribes de cette forte vision chrétienne. Le missel en est un exemple : rien n'a bougé du côté de ses oraisons, que la mère de l'auteur pourrait prier sans hésiter. Fragments d'une cohérence disloquée, celles-ci restent incorporées dans un discours globalement autre, qui n'a pas les moyens de se constituer sans elles.

Dans la foulée de ce beau livre, on rencontre avec intérêt le travail plus austère des deux sociologues qui présentent *Le catholicisme québécois*, dans une collection de petits ouvrages pour grand public. Son plus grand intérêt est de montrer comment on est sorti de cette situation où le catholicisme était la "culture primordiale" des Québécois. On sait que cette emprise s'est défaite surtout dans les années 60 et 70, au cours d'une "révolution tranquille" - dont le nom a quelque chose d'un euphémisme. Parmi ses signes marquants : la sécularisation des institutions (c'est en 1964 que se créa, non sans débats, un ministère de l'Education, remplaçant le Conseil supérieur de l'Instruction publique, que contrôlaient les évêques) ; la chute de la fréquentation régulière des paroisses ; l'effondrement démographique du clergé et des religieux...

Le phénomène n'est pas simple. D'abord, cette désaffection n'est pas un rejet. 85 % des Québécois, même s'ils paraissent "distants", se disent catholiques et les trois étapes de l'existence, baptême, mariage et funérailles à l'églsie, restent le lot du très grand nombre. Les années 70 furent aussi le temps d'une créativité paradoxale : en témoignent le passage de la catéchèse scolaire dans les mains de laïcs - ce qui bouscula non seulement les familles mais aussi le clergé -, le développement des communautés de base et l'effervescence charismatique. Les problèmes internes de l'Eglise de concilier ces nouveautés avec le déclin général de l'emprise sur la vie des croyants, se vivaient en même temps qu'un double problème externe : celui de trouver sa place entre le retrait de la vie sociale et la nostalgie de l'influence perdue ; celui de se situer au sein de cette proposition médiatisée et diversifiée de valeurs et de messages, y compris de messages religieux, qui caractérise la modernité.

Ces enjeux se traduisaient en de multiples défis. Un exemple, bien vu : dans des institutions civiles où l'Eglise continuait d'être présente, comme l'école ou l'hôpital, ses agents, qui n'en dominaient plus les enjeux durent "prendre leur place au prix de paradoxales exigences", étant forcés de "faire la preuve de leur compétence par des diplômes universitaires, sous peine de se voir marginalisés ou exclus des équipes professionnelles".

Sociologues, les auteurs choisissent aussi de porter un regard chrétien sur l'avenir et de réfléchir, avec modestie et pertinence, aux modalités possibles de cette nouvelle "inscription du christianisme dans le monde". On se trouve en présence d'une "mission à redéfinir", dont un critère décisif sera la cohérence entre ce qui est dit et ce qui est fait. La tâche désignée pour le christianisme est celle de "prendre sa place dans un monde qu'il ne contrôle pas", de "redevenir citoyen". Le contexte a tellement changé depuis le temps où le christianisme contrôlait la société qu'on aurait pu dire : "devenir citoyen".

Etranger, je relève un silence sur ce qui frappe immédiatement le visiteur du Québec : la présence toujours massive

du catholicisme dans l'espace, tant par les toponymes que par les immenses édifices qui dominent les paysages urbains. On aurait aimé en savoir plus sur les conditions de leur reconversion ou de leur adaptation à d'autres usages chrétiens. Quelques dizaines de kilomètres et quelques décennies séparent la chère église paroissiale de l'enfance de Benoît Lacroix et la grande église du campus de l'Université Laval, aujourd'hui réaménagée en bibliothèque, mais c'est un monde qui les sépare, le monde dans lequel se joue le présent de la vie de l'Eglise du Québec. Les deux excellents livres que nous recommandons ici ont valeur bien au delà des limites de la Belle Province.

Antoine LION

Cl. RICHARD, **La joie de Dieu,** Anne Sigier éd., 1998, 212 p.

Peut-on faire la joie de Dieu ?

Telle est la question à laquelle Claude Richard répond ici dans un langage simple, qui allie l'érudition de l'ancien professeur de théologie à la profonde spiritualité de l'ancien père Abbé.

La tradition théologique insiste sur la gratuité de la création : Dieu ne crée pas pour augmenter sa joie, qu'il possède en lui-même de manière infinie. Elle insiste aussi sur son immutabilité : Dieu ne change pas. Autant de motifs qui écartent a priori une réponse positive à la question.

Pourtant l'Écriture dit que Dieu se réjouit en ses œuvres, qu'Il fait ses délices d'être avec les hommes ; on t'appellera d'un nom nouveau, celle en qui je prends mon plaisir, tu seras la joie de ton Dieu ! (cf. Is 62). Et Jésus lui-même insiste sur la joie dans le Ciel à la vue d'un seul pécheur qui se convertit.

C'est d'ailleurs cette joie de Dieu qui devient le motif premier de la conversion continuelle de la vie chrétienne pour Origène et bien d'autres auteurs anciens. C'est pour faire la joie de son Dieu, pour lui faire plaisir, que l'on prend la suite du Christ : c'est-à-dire par amour, et non par devoir. Tel est le cœur de la spiritualité développée avec bonheur par saint Bernard, et de manière toute particulière par sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

La joie de Dieu, c'est la joie du pur Amour ; c'est cette joie dont le Christ dans sa vie sur la terre a donné le témoignage, joie d'être le Fils bien-aimé, joie de faire grâce aux hommes.

Mais c'est aussi d'être aimé, et la joie de l'homme est en ce sens à l'image de la joie de Dieu le secret de la joie, c'est de se réjouir d'être aimé.

L'essai de Claude Richard me semble doublement intéressant.

D'une part, sur le plan théologique, il se refuse à évacuer d'un revers de main les attributs divins synthétisés par la tradition scolastique et à opposer la joie de Dieu à son impassibilité, comme on voit souvent faire aujourd'hui (par exemple, on dit que Dieu n'est pas tout-puissant, mais tout-vulnérable, jusqu'à développer une vision partiale et à la limite de l'ineptie de la faiblesse de Dieu). Ici, l'auteur sait rappeler l'analogie du langage théologique, et articuler les approches complémentaires du mystère.

D'autre part, sur le plan spirituel, voilà un très beau livre qui présente une voie simple de sainteté et qui donne envie de l'emprunter !

Jean-Etienne LONG

